IOAN

DAMASCHIN

DESPRE CELE DOUĂ VOINȚE ALE LUI HRISTOS



ANASTASIA



BIBLIOTECA**PATRISTICĂ**

SERIA PĂRINȚI GRECI



Concepţia grafică, Doina DUMITRESCU

Editor: Sorin DUMITRESCU

Str. Pictorului Cabreu 13, sector 2, Bucureşti, tel./fax: 2109530, 2116795
e-mail: anastasia@fx.ro, www.anastasia.ro
ISBN: 973-683-080-7

SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN

Despre cele două voinţe ale lui Hristos

traducere din limba greacă de
pr. Olimp N. Căciulă

postfaţă de
pr. John Meyendorff

cronologie, note, bibliografie şi indice de
Bogdan Tătaru-Cazaban



Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
IOAN DAMASCHIN, sf.
Despre cele două voinţe ale lui Hristos / Sfântul Ioan Damaschin; trad., pr. Olimp Căciulă; ed., Bogdan Tătaru-Cazaban; postf., John Meyendorff. – Bucureşti: Editura Anastasia, 2004
Bibliogr.
Index
ISBN 973-682-080-7

I. Căciulă, Olimp (trad.)
II. Tătaru-Cazaban, Bogdan (ed.)
III. Meyendorff, John (postf.)

28

CUPRINS

Notă asupra ediţiei / 7
Cronologie / 9
Despre cele două voinţe ale lui Hristos / 13
Note şi comentarii / 68
O încercare de sistematizare:
Sfântul Ioan Damaschin (pr. John Meyendorff) / 85
Bibliografie / 117
Indice biblic / 124
Indice real şi onomastic / 127

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Imnograf neîntrecut, autor de sinteze dogmatice Sfântul Ioan Damaschin este cunoscut mai ales datorită tratatelor scrise în apărarea cinstirii icoanelor, chipul său fiind adeseori întâlnit în frescele din bisericile ortodoxe. *Despre cele două voințe ale lui Hristos* este cea mai răspândită lucrare hristologică a sa, în care formulează învățătura de credință ortodoxă împotriva ereziilor monoenergetismului și monotelismului întemeindu-se mai ales pe scrierile Părinților Capadocieni și pe cele ale Sfântului Maxim Mărturisitorul. Tradus pentru prima dată în limba română de pr. Olimp N. Căciulă în 1938, după ediția din *Patrologia graeca*, textul pe care îl publicăm în colecția noastră este integral revizuit la nivelul lexicului și al sintaxei, și însoțit de un aparat critic care își propune reliefarea surselor gândirii Sfântului Ioan Damaschin și explicitarea unor pasaje mai dificile. Am păstrat titlurile de capitole date de pr. Olimp N. Căciulă, traducerea citatelor biblice precum și trimiterile sale de cele mai multe ori la scrierile Sfântului Grigore din Nazianz, pe care le-am marcat prin *n. trad.*, eliminând transcrierea titlurilor din limba greacă. Acolo unde am consultat ediții critice moderne ale acelorași texte, am trecut referințele între paranteze. În privința cronologiei, dificil de stabilit dată fiind lipsa documentelor, am urmat sinteza recentă a lui Andrew Louth, *St John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology* (Oxford University Press, 2002

pp. 3-28), iar pentru contextul general al operei *Histoire du christianisme*, vol. IV Paris, Desclée 1993. Postfața semnată de pr. John Meyendorff este un capitol preluat din lucrarea *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, tradusă de pr. prof. Nicolai Buga la Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române. Mulțumesc domnului Aurelian Marinescu, directorul EIBMBOR, pentru amabilitatea de a ne fi acordat dreptul de a prelua acest text. De asemenea, Marilenei Vlad pentru răbdarea și precizia cu care a confruntat mai multe pasaje dificile cu originalul grec. În alcătuirea bibliografiei un sprijin prețios mi-a fost acordat de Mihail Neamțu, care mi-a trimis cu promptitudine referințe esențiale.

B.T-C

CRONOLOGIE

650	Ioan, al cărui nume arab era Mansur ibn Sarjun, se naște într-o familie arabă bogată și influentă din Damasc. Bunicul, Mansur ibn Sarjun, și tatăl, Sarjun ibn Mansur, avuseseră funcții importante în administrația financiară a împăraților bizantini, iar după 635 a califilor. Ioan primește o educație clasică și dobândește o bună cunoaștere a arabei și a Islamului
653	Împăratul Constant II declanșează persecuția asupra papei Martin și a Sfântului Maxim Mărturisitorul, acuzați de înaltă trădare.
654-5	Exilul și moartea papei Martin. Începe procesul Sfântului Maxim
662	Moartea Sfântului Maxim Mărturisitorul
668	Constantin IV devine împărat
680	Cel de-al șaselea sinod ecumenic (Constantinopol III), la care se definește învățătura despre cele două voințe și lucrări ale lui Hristos
690	După moartea tatălui, Ioan va ocupa aceeași funcție la curtea califului
692	Sinodul *in Trullo*
700-717	În urma politicii califilor Abdul Melek (685-705) și Omar II (717-720) de a islamiza întreaga administrație, se retrage împreună

cu fratele său adoptiv, Cosma, viitor episcop al Maiumei (din 743), la mănăstirea Sfântul Sava de lângă Ierusalim, unde își va lua numele de Ioan

711 Împăratul Philippikos Bardanes revine la monoteletism, exercitând presiuni asupra patriarhului de Constantinopol

717 Se urcă pe tron Leon al III-lea Isaurianul

725 Ioan Damaschin este hirotonit preot de Ioan V Patriarhul Ierusalimului (705-735) înaintea izbucnirii controversei iconoclaste. Predică în Biserica Învierii Domnului de la Ierusalim și este sfetnic al unor episcopi. Predicile sale îi vor aduce numele de *Chrysorrhoas* („cel care face să curgă râuri de aur")

726 Edictul împăratului Leon Isaurianul care interzice oficial cultul icoanelor

730 Atanasie devine patriarh al Constantinopolului în locul lui Germanos care refuzase iconoclasmul împăratului Leon. Papa Grigore II reacționează la sensoarea împăratului și rupe comuniunea cu Constantinopolul

730-754 Ioan Damaschin scrie cele trei tratate împotriva celor care resping icoanele. Participă la sinodul anticonoclast al episcopilor orientali

731 Papa Grigore III reunește un sinod la Roma pentru a condamna iconoclasmul

741 Constantin al V-lea, fiul lui Leon al III-lea, devine împărat al Bizanțului

742 Campanii militare bizantine împotriva arabilor

743 Ioan scrie *Izvorul cunoașterii* lucrare în trei părți pe care o dedică lui Cosma, devenit episcop al Maiumei.
Compune de asemenea florilegii morale și ascetice (*Sacra parallela* sau *Hiera*)

749/750 Moare Ioan Damaschin, aproape de Ierusalim

754 Sinodul iconoclast de la Hiereia

787 Al doilea sinod ecumenic de la Niceea, care restabilește cultul icoanelor, cinstește în mod deosebit memoria Sfântului Ioan Damaschin

DESPRE CELE DOUĂ VOINȚE ALE LUI HRISTOS

1 *Recunoașterea celor două naturi în Hristos aduce după sine recunoașterea unor proprietăți naturale duble și a unor proprietăți ipostatice simple*

Cei ce mărturisesc că în Domnul nostru Iisus Hristos există două naturi și un singur ipostas, au datoria să mărturisească în același timp că proprietățile naturale ale acestor naturi sunt duble și diferite, în timp ce proprietățile naturale ale ipostasului sunt simple. Este cu neputință să existe o natură în afara proprietăților ei naturale, care o constituie și o deosebesc de celelalte naturi, întrucât totalitatea acestor proprietăți naturale nu se mai poate observa și la o altă specie[1]. Este cu neputință și ca unul și același ipostas să fie lipsit de caracteristicile și de părțile sale constitutive, care îl deosebesc de celelalte ipostasuri (din aceeași specie), adică să fie lipsit de proprietățile sale ipostatice. Cei învățați obișnuiesc să le numească pe acestea accidente și părți accidentale[2], iar totalitatea lor este cu neputință să fie observată și într-un alt ipostas. Orice ipostas compus (adică alcătuit din diferite naturi) păstrează în chip necesar proprietățile naturale ale acestor naturi, chiar dacă în unirea lor se vede că există un amestec[3]. [Cu înțelepciune, Creatorul a făcut cea mai mare diversitate de naturi, adică de specii, pentru a arăta bogăția înțelepciunii și a puterii Sale, astfel încât, admirându-le, să dorească și dorind, să gândească, și

gândind să desăvârşească, după asemănarea divină, pe viețuitorul înzestrat cu gândire şi rațiune[4], pentru care
Rom. 1 20 însăşi mulțimea speciilor a fost creată.] „Căci cele nevăzute ale lui, de la crearea lumii se văd lămurit, fiind înțelese chiar de la făpturile lui" şi „Din frumusețea celor create, prin comparație, se poate înțelege şi Creatorul
Înțel. 13 5 lor" El a făcut şi deosebirea ipostasurilor între ele şi în fiecare specie, precum şi legătura dintre ele. Este vorba, negreşit, de legătură naturală, căci toate ipostasurile care se găsesc în aceeaşi specie sunt unite tocmai pe baza naturii lor. Deosebirea dintre ele este doar ipostatică, pentru că aceasta pune în lumină doar proprietățile caracteristice fiecărui ipostas. Se ştie că ceea ce este unic este incomunicabil şi de neînduplecat, şi că plăcută şi uşoară este comuniunea cu cele ce sunt de aceeaşi specie (căci orice animal iubeşte pe cel ce se aseamănă cu el). De altfel, însăşi natura cea dintâi, singura fericită, cea fără de început şi fără de stricăciune, este în trei ipostasuri. Căci spune înțelepciunea ipostatică: „Eu sunt
Pild. 8 30 aceea întru care a găsit plăcere", adică Tatăl şi Dumnezeu. Pentru aceasta, El a creat ipostasuri diferite nu numai în fiecare ceată a puterilor îngereşti, ci şi în fiecare specie, pentru ca trăind în comuniune de natură unii cu alții să se bucure unii cu alții şi legați între ei printr-o legătură naturală să aibă unii față de alții solicitudine şi să trăiască în prietenie unii cu alții. Deosebirea dintre ipostasuri [ne face să înțelegem] deosebirea dintre ceea ce este propriu cuiva şi ceea ce îi este străin, astfel încât cunoscând ceea ce îi este propriu, în privința genului şi a ceea ce îi aparține, fiecare să aibă grijă să nu intre ceea ce îi este străin ca în ceva propriu, ci să

recunoască existența [distinctă] a fiecăruia. Cel care cercetează un lucru oarecare se cuvine mai întâi să ştie ce este acel lucru şi, prin urmare, să ştie dacă ceea ce cercetează este un singur lucru sau dacă nu cumva este vorba de două lucruri. Spun aceasta atât cu privire la voințele cât şi cu privire la lucrările şi la celelalte proprietăți care trebuie cercetate în Domnul nostru Iisus Hristos. Dar ca să fim mai clari, să arătăm mai întâi prin ce se deosebeşte natura de ipostas. Atunci vom cunoaşte cu totul lămurit care sunt părțile constitutive ale naturii precum şi care sunt proprietățile ipostatice. Apoi ne vom gândi şi la cele ce sunt în Domnul nostru Iisus Hristos, fie că sunt simple, fie că sunt duble.

4 *Despre natură şi ipostas*

Ca să vorbim în acord cu Sfinții Părinți, natura este ceea ce este comun şi nedeterminat, cu alte cuvinte specia cea mai specifică, de pildă, om, fiară sălbatică, animal, pasăre, cal, bou, câine. Însă ipostasul este ceea ce este luat ca parte şi subzistă în sine, o esență cu accidente, care îşi are de la sine subzistența, fiind deosebit şi separat de toate celelalte ipostasuri atât în lucrare cât şi în fapt; [ipostasul] are comuniune de natură cu indivizii din aceeaşi specie şi se deosebeşte de ceea ce este de aceeaşi natură ca şi de individul din aceeaşi specie numai prin anumite accidente şi proprietăți caracteristice. Pe scurt, natură înseamnă ceea ce este comun, de pildă, umanitatea. Astfel, Petru este om, aşa cum este şi Pavel sau cum sunt ceilalți oameni. Ipostas însă este

ceea ce este luat ca parte, un anumit individ[5]. Astfel, Petru este un ipostas, iar Pavel un altul. Dar Petru nu este nicidecum o natură, iar Pavel o altă natură, ci Petru este un ipostas având aceeași natură desăvârșită a omului, motiv pentru care este și om desăvârșit. Pavel este de asemenea un ipostas, diferit însă, având aceeași natură desăvârșită a omului. Așadar, fiecare ipostas uman are aceeași natură desăvârșită, nu însă și același ipostas. Astfel, nu toți oamenii au același ipostas, căci unul este Petru și altul este Pavel. Unul este un ipostas, iar celălalt este un alt ipostas, și nu o natură Petru, iar Pavel o altă natură, ci toți oamenii au o singură natură (nu însă și un singur ipostas. La fel și calul cel alb și iute la fugă, și boul cel cu un singur corn, și câinele cel mic, și leul cel șchiop). Pentru moment, este de ajuns ceea ce am spus cu privire la natură și la ipostas. Să arătăm acum și ce înseamnă proprietate naturală și proprietate ipostatică, precum și în ce constă diferența dintre ele.

5. *Despre proprietățile naturale*

Proprietatea naturală este ceea ce constituie natura, cu alte cuvinte ceva fără de care natura, a cărei proprietate este, nu poate să existe, de exemplu, viața, rațiunea, voința, sensibilitatea, mersul, respirația, atunci când este vorba de om, și altele de felul acesta. Deci, cel care nu raționează nu este om, căci nu a fost vreodată om care să nu raționeze, bine sau rău. Dar nici cel care nu simte sau nu merge, și nici cel care nu

respiră. Proprietate naturală este deci ceea ce constituie natura și ceea ce diferențiază o specie de alta, adică o natură de altă natură, precum și ceea ce se poate observa în fiecare ipostas al unei specii. De exemplu, rațiunea, ea constituie natura omului, fiind luată în considerație când este vorba de definiția omului. Căci omul este un animal rațional muritor. Rațiunea diferențiază pe om de toate cele neraționale, căci orice om este rațional. Ceea ce nu este rațional nu este om, întrucât nu se poate ca omul să nu fie un animal rațional muritor.

6. *Despre proprietățile ipostatice*

Proprietatea ipostatică este ceea ce diferențiază un ipostas de un alt ipostas, de exemplu, cârn, alb, negru, chel și altele de felul acesta. Căci nu orice om este cârn, ci unul este cârn, altul are nasul acvilin, iar altul are nasul mare. De asemenea, nu orice om este alb, ci unul este alb, altul negru, iar altul galben. Nici chel nu este orice om, ci unul este chel, iar altul păros, adică are părul des. Pe scurt, cu privire la umanitate sunt proprietăți naturale toate cele dăruite de Creator tuturor oamenilor, așa cum spun Sfinții Părinți și rațiunea cea adevărată, unele [proprietăți] fiind primite la creație, iar altele după pedeapsa [neascultării].

Natura este puterea dată fiecărei specii din poruncă dumnezeiască, prin care aceasta poate să săvârșească o lucrare sau să sufere ceva. Astfel, este natural ca cineva să aibă ochi, nas și celelalte mădulare, căci cel care este lipsit de unul dintre acestea nu poate

fi om desăvârșit. Ipostatică este numai deosebirea care provine de pe urma acestora. Astfel, vederea și a vedea sunt ceva natural; vederea deosebită însă, adică vederea cea bună sau vederea cea rea, este ipostatică. Dorința de mânca și chiar mâncarea sunt naturale; însă dorința de mâncăruri felurite, ca și diferitele dorințe, cu alte cuvinte dorința mai mare sau mai mică, sunt ipostatice. Voința și a vrea sunt naturale; voința diferită însă, ca și a vrea în chip diferit, este de ordinul ipostasului. Toate cele pe care le au numai unele ipostasuri din aceeași specie, iar altele nu, sunt proprietăți ipostatice.

7 *Deosebirea dintre proprietățile naturale și cele ipostatice*

Trebuie să știm că orice ipostas uman își are propria ființă[6] și că a fost adus de Creator din neființă la ființă. Cu alte cuvinte, orice ipostas uman are în sine faptul de a fi creat, de a viețui, de a lucra, a simți, a gândi, a raționa, a dori, cu alte cuvinte faptul de a vrea. Mai are în sine, de asemenea, faptul de a fi alcătuit din esență și accidente. Or, toate de până acum sunt de ordinul esenței și al naturii. Deosebirea ipostatică constă în mișcarea lor particulară și diferită, pe când participarea la toate cele arătate mai sus înseamnă identitatea de natură. Însă modul de a subzista, ca și ipostasul distinct, având propria sa constituție, alcătuirea fiecărui mod de subzistență, felul propriu de a fi și de a se mișca, și folosirea diferită a celor

naturale fac să fie separate ipostasurile, astfel încât să putem spune că există mai mulți oameni. Astfel și cu cu privire la Tatăl, la Fiul și la Sfântul Duh, fiindcă subzistența fiecăruia este deosebită, înseamnă că sunt trei ipostasuri[7]. Cum însă fiecare dintre aceste ipostasuri nu voiește și nu lucrează diferit și nici deosebit sau separat, ci în același fel, este clar că nu poate fi vorba despre trei Dumnezei, ci despre un singur Dumnezeu. Acestea zicând, să vedem acum dacă în Hristos sunt două naturi. Atunci vom cunoaște și dacă proprietățile Sale naturale sunt duble, căci, după cum se știe, este cu neputință să existe o natură în afara proprietăților ei naturale și constitutive.

8 *În Hristos sunt două naturi*

Este Hristos Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit și după unirea ipostatică a naturilor?[8] Desăvârșit în Dumnezeire și desăvârșit în umanitate? Desigur. Dar Dumnezeirea și umanitatea sunt o singură natură sau două? Evident că două. Deci, după unire, în Hristos sunt două naturi și Hristos este în două naturi, dacă este cu adevărat Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit. Și iarăși, putem să mărturisim că Hristos este din două naturi? Desigur. De ce din două? Pentru că El este din Dumnezeire și din umanitate. Dar a zice Dumnezeire și umanitate înseamnă a zice două naturi? Desigur și pe bună dreptate, fiindcă natura Dumnezeirii și cea a omului nu este una și aceeași.

În afară de aceasta, putem să mărturisim că Hristos după unire este în Dumnezeire și în umanitate? Desigur. Deci, dacă după unire mărturisim că Hristos este în Dumnezeire și în umanitate, și dacă Dumnezeirea și umanitatea sunt două naturi și nu una, putem negreșit mărturisi că El este în două naturi.

Și iarăși, dacă Hristos are și după unire natura Tatălui desăvârșită și fără lipsă, cu totul neschimbată și neamestecată, și dacă are și natura Mamei, adică natura lui Adam, desăvârșită și fără lipsă, neschimbată și neamestecată, atunci natura lui Dumnezeu-Tatăl și natura Sfintei Fecioare este una singură sau este vorba despre două naturi? Desigur că despre două. Deci, după unire, în Hristos sunt două naturi. Dar mai înainte de unire, în Dumnezeu-Cuvântul nu erau două naturi, ci numai una, cea a Tatălui, fiindcă este cu neputință ca una și aceeași natură să fie deopotrivă creată și necreată, cu început și fără de început, supusă pătimirii și nesupusă pătimirii. Dacă are început, atunci nu mai este fără de început, iar dacă este necreată, atunci nu a mai fost creată. De aceea, Hristos nu este o singură natură, ci este un singur ipostas, având două naturi, una necreată și una creată, una fără de început, iar cealaltă cu început.

Tot astfel, dacă o natură este compusă din naturi diferite, ea nu este de aceeași ființă cu niciuna dintre ele. Fiecare dintre acestea își are propria ei definiție, însă natura compusă are o definiție compusă, diferită [de a celor pe care o compun]. Or, este cu neputință să fie de aceeași ființă cele ce primesc definiții diferite. Atunci, dacă Hristos ar fi o singură natură, cum va fi

el de aceeași ființă cu Tatăl și cu Mama? Căci întâi este vorba despre Dumnezeu, iar în al doilea rând despre un om. Dumnezeu și omul nu sunt însă o singură natură, pentru că Dumnezeirea și umanitatea nu au o singură definiție: una este creatoare, iar cealaltă creatură.

De asemenea, una și aceeași natură nu poate fi de aceeași ființă cu cele ce sunt de altă ființă. Sau nu se spune că o natură este de aceeași ființă cu o [altă] natură și nici că un ipostas care are o singură natură, este de aceeași ființă cu ipostasurile de ființe diferite. Deci, dacă Hristos ar fi după unire o singură natură, cum ar mai putea fi atunci de aceeași ființă cu Tatăl și cu Mama Sa, care sunt de ființe diferite?

Și iarăși, dacă după unire natura lui Hristos este una, atunci care ar fi numele ei? Hristitate[9], adică Divino-umanitate. Dar care ar fi natura cu care s-a unit? Dacă este o singură natură, atunci s-a unit negreșit cu natura Lui, care este una. Deci cu divino-umanitatea Lui. În cazul acesta, Dumnezeirea din Hristos urmează să fie supusă pătimirii[10].

În fine, Hristos a pătimit? Desigur. Dar a pătimit oare Dumnezeirea sau umanitatea Lui? Care dintre aceste naturi? Cea umană. Atunci natura Lui dumnezeiască a rămas fără pătimire? Da. Așadar, natura Lui supusă pătimirii și cea nesupusă pătimirii sunt una și aceeași [natură] sau sunt, de fapt, două naturi diferite? Desigur că sunt două naturi diferite. Dar dacă sunt două naturi diferite, atunci cum mai sunt ele una și nu două? Așadar, cele două naturi nu sunt una singură, ci un singur ipostas și două naturi, una supusă pătimirii și cealaltă nesupusă pătimirii.

Cele spuse până acum vor conduce cu siguranță discuția noastră pe un bun făgaș.

9. *În Hristos este un singur ipostas*

Despre faptul că există un singur ipostas al lui Hristos și nu două, vom cunoaște din cele ce urmează. Este Hristos un singur Fiu sau doi? Desigur că unul. Atunci cum mai poate fi vorba de două ipostasuri în cazul Fiului care este unul singur? Dacă ar fi două ipostasuri, ar diferi între ele și am avea atunci doi Hristoși sau unul ar fi Hristos și celălalt Dumnezeu-Cuvântul, dar nu ar mai fi atunci un singur Fiu.

Și iarăși, dacă ipostasurile lui Hristos ar fi două și dacă Hristos stă de-a-dreapta Tatălui pe scaun de heruvimi și este slăvit împreună cu Tatăl și cu Duhul, de toată făptura, atunci ar însemna că noi slăvim o Pătrime și nu o Treime. Dar noi nu slăvim nicidecum altceva decât Treimea: un singur Tată, un singur ipostas, un singur Fiu și Cuvânt întrupat al lui Dumnezeu, un singur ipostas împreună cu trupul său, și un singur Duh Sfânt, un singur ipostas. Treimea cea preasfântă și preaslăvită. Căci după cum un cuțit înroșit în foc este tot un cuțit și după înroșire, tot astfel, dar mai presus de această comparație, Hristos este unul, un singur ipostas, și după întrupare. Și după cum mi-e frică să mă ating de cuțitul înroșit în foc nu din cauza naturii fierului, ci din cauza naturii focului care s-a unit cu fierul, tot astfel mă închin Cuvântului celui întrupat și mă închin totodată și trupului, nu pentru natura

trupului, ci pentru Dumnezeu-Cuvântul care s-a unit cu el[11]. Mă plec înaintea împăratului datorită mantiei lui de purpură și cinstesc mantia de purpură datorită împăratului. Și, la drept vorbind, în cazul împăratului și al hainei, unirea dintre ei nu este ipostatică, nici neîntreruptă și nici veșnică, dar în cazul lui Hristos, Dumnezeul nostru, unirea este ipostatică, neîntreruptă și veșnică. Pentru aceasta mă închin lui Hristos, Fiului întrupat al lui Dumnezeu și Dumnezeului, ca unuia din Treime, la fel ca și Tatălui și Sfântului Duh.

10. *Proprietățile naturale în Hristos sunt duble*

S-a arătat deci că naturile lui Hristos sunt două și că ipostasul este unul. Având așadar două naturi, este nevoie să mărturisim în El, în chip desăvârșit și fără de lipsă, și proprietățile naturale ale celor două naturi, de vreme ce cunoaștem că El este Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit.

11. *Despre proprietățile naturale pe care le are Hristos din natura dumnezeiască*

Într-adevăr, din natura dumnezeiască și părintească El are [proprietatea] de a fi necreat, atemporal și fără de început. Căci El nu a început să fie ca unul care mai înainte de aceasta nu era, ci s-a născut din veci, pentru că este Dumnezeu, având puterea naturală de a voi, de a lucra, de a fi atotputernic, de a fi

infinit de puternic, de a fi creator, a toate lucrător nesfârșit, necircumscris, necuprins, neștiut, nemuritor, atotstăpânitor, susținător a toate, bun, înțelept, drept, mântuitor, simplu și necompus în ceea ce privește natura, neschimbat, nestricat, veghetor a toate, mai dinainte cunoscător al celor viitoare, cuprinzător al tuturor, adică atotcuprinzător, fără a participa la ceva, participă numai în ceea ce privește lucrarea, dar nu și natura, liber, binefăcător, generos, lumină, nevăzut, neatins, mai presus de tot ceea ce este dumnezeiesc, mai presus de orice ființă, iar ca să zicem pe scurt, toate cele pe care le are Tatăl sunt și ale Fiului, în afară de [proprietatea de a fi] nenăscut[12]. Mărturie adevărată despre aceasta este însuși Domnul care
Ioan 16, 15 spune: „Toate câte are Tatăl ale Mele sunt", iar către
Ioan 17, 10 Tatăl însuși zice: „Toate ale Mele ale Tale sunt".

12. *Despre proprietățile ipostatice pe care le are Hristos din ipostasul său*

Propriu ipostasului Său este de a fi Fiu născut din Tatăl[13] și nu Tată nenăscut și nici născător. Căci s-a născut din Tatăl fără de pătimire și fără de unire, adică fără amestec, întocmai ca lumina din foc sau, mai mult, ca o lumină desăvârșită dintr-o lumină desăvârșită. Deci, El își are din Tatăl ființa și toate celelalte. De aceea și zice: „Tatăl Meu este mai mare decât
Ioan 16, 28 Mine", *căci Eu sunt din El, cu toate ca nu sunt după El*[14], *iar nu El din mine*. Pentru aceasta Îl și cinstește pe Tatăl.

13. *Despre proprietățile pe care le are Hristos din natura umană*

Arătând, deci, proprietățile naturii dumnezeiești a lui Hristos, pe care le are din Tatăl, să arătăm acum și proprietățile naturii omenești, pe care le-a avut prin asumarea trupului nostru. Într-adevăr, dacă Dumnezeu desăvârșit fiind s-a făcut pentru noi om desăvârșit, întocmai ca noi, este lămurit că, așa cum are toate proprietățile naturale ale Dumnezeirii, fiind pentru aceasta Dumnezeu desăvârșit, are și toate proprietățile naturale ale umanității, cele lucrătoare și cele pătimitoare, pentru a fi și om desăvârșit. Căci dacă ar mai fi rămas ceva neasumat dintre cele naturale, atunci El nu ar mai fi fost om desăvârșit, ci incomplet.

14. *Despre puterile naturale*

Să stabilim mai întâi că puterea oricărei lucrări, a oricărei folosiri [a celor naturale], a oricărei acțiuni sau pătimiri am primit-o în chip natural de la Creatorul și că toate acestea sunt naturale. Într-adevăr, este cu neputință ca o natură oarecare să fie folosită într-o acțiune, să săvârșească vreo lucrare sau să sufere vreo pătimire a cărei putere nu a primit-o în chip natural. De exemplu, pământul n-ar putea să facă să răsară plante dacă n-ar fi primit în chip natural de la Creatorul puterea de a le face să crească. Nici apa n-ar putea să facă să crească viețuitoarele, referindu-mă prin aceasta la nașterea peștilor, și să ajute la creșterea plantelor rodi-

toare ale pământului dacă n-ar fi primit puterea aceasta de la Creator. De asemenea, planta n-ar putea să crească dacă n-ar fi primit puterea de a crește și nici pasărea n-ar putea să zboare dacă n-ar fi primit puterea de a zbura. Tot astfel nici animalele de pe pământ n-ar putea să meargă și nici târâtoarele n-ar putea să se târască, dacă n-ar fi primit fiecare dintre ele o astfel de putere. De aceea, nici omul n-ar putea să vadă, să înțeleagă, să vrea în chip liber sau să lucreze, dacă n-ar fi primit o putere în chip natural de la Creatorul său.

15 *Omul ca microcosmos*

Omul este un microcosmos[15], el are suflet și trup și se află la mijloc între intelect și materie. Cu alte cuvinte, el leagă vizibilul de invizibil, adică creatura sensibilă de cea inteligibilă[16]. Ochiul sufletului și partea sa mai curată este intelectul. Omul este părtaș corpurilor neînsuflețite prin amestecul și alcătuirea lui din cele patru elemente; este părtaș plantelor prin cele de mai sus și prin puterea de hrănire, de creștere și seminală; în fine, este părtaș animalelor neraționale prin cele de mai sus, dar și prin viață, dorința nerațională, adică prin mânie și poftă, apoi, prin imaginație, prin memorie, prin sensibilitate și prin mișcarea instinctivă, care este mișcarea întregului corp; în fine, prin voce și respirație[17]. Dar omul este legat și de puterile inteligibile, fără de trupuri, prin rațiune și prin dorința rațională a intelectului, care este voința, cea dintâi mișcare a minții. Pentru că numai când dorești ceva, raționezi

și numai când raționezi, judeci. Dorința aceasta este liberă, căci cel care dorește ceva, [nu numai că] dorește, dar și înțelege, raționează și judecă în chip liber.

16 *Proprietățile naturale ale trupului și cele ale sufletului*

Trupului îi sunt proprii tăierea, curgerea și schimbarea calității, cu alte cuvinte, capacitatea de a se răci, de a se încălzi, de a fi umed sau uscat[18], ca și îmbinarea mădularelor. Sufletului rațional însă, și numai lui îi sunt proprii viața, gândirea și dorința rațională, care la drept vorbind este voința. Înainte de toate acestea, ceea ce este mai propriu sufletului, ceea ce îl deosebește de esența îngerilor, este faptul de a trăi în trup[19], căruia îi dă viață și mișcare, faptul de a conduce liber și după propria lui dorință, sau voință, trupul și dorința nerațională, pofta, mânia și mișcarea instinctivă, stăpânind în chip natural trupul, întocmai ca pe un sclav al propriei sale naturi. Pentru aceasta, omul este mai mult decât îngerii în ceea ce privește „chipul lui Dumnezeu". Căci îngerul nu are un sclav natural și nici nu este în chip natural stăpân[20].

17 *Părțile comune sufletului și trupului*

Părțile comune sufletului și trupului, pe care sufletul le împărtășește trupului, sunt viața și imaginația[21], adică puterea naturală a simțurilor de a percepe și de

a discerne, sensibilitatea însăşi, adică cele cinci simţuri: vederea, auzul, mirosul, gustul şi pipăitul. Apoi memoria, mişcarea instinctivă, puterea de hrănire şi de creştere şi dorinţa neraţională, mânia şi pofta, foamea şi setea, oboseala şi saliva, plăcerea şi dezgustul, teama, slăbiciunea, lupta lăuntrică, neliniştea, zbuciumul, sudoarea şi moartea, care înseamnă despărţirea sufletului de trup. De asemenea, sufletul are în comun cu trupul întreaga iconomie a hranei şi creşterii.

18. *Proprietăţile naturale sunt pătimiri şi lucrări neraţionale*

Toate acestea sunt pătimiri şi lucrări neraţionale[22], lucrări şi puteri ale naturii. De aceea, toate cele naturale sunt dăruite naturii de Dumnezeu. Ele sunt pătimiri, pentru că întreaga natura creată se mişcă şi lucrează numai întrucât pătimeşte. Doar natura dumnezeiască este fără pătimire, se mişcă fără a suferi ceva şi lucrează fără a se mişca. Dintre aceste puteri [naturale] unele par a fi mai mult lucrări, iar altele pătimiri, căci se cuvine sa spunem că voinţa este mai mult lucrare, iar moartea, tăierea şi curgerea mai mult pătimire. Deci tăierea, curgerea şi schimbarea calităţii, adică albirea, înnegrirea, răcirea, încălzirea, boala şi altele de felul acesta, sunt pătimiri. De asemenea şi îmbinarea sau plasmuirea mădularelor, pentru că natura lucrează îmbinând şi plăsmuind. Cel care pătimeşte, când este îmbinat, este trupul. Prin natura înţeleg legea şi puterea dată de Creator fiecărei specii de

la bun început, în funcţie de care aceasta se mişcă sau rămâne în repaus. Se mişcă spre cele asupra cărora are puterea de a lucra, înţelegând, raţionând, voind, simţind şi schimbându-se dintr-un loc în altul, căci puterea de a le face pe toate acestea o are de la Creator. Însă este în repaus atunci când nu se mişcă spre cele asupra cărora nu a luat putere şi nici nu lucrează, ci se află fără mişcare. Înţelegem prin mişcare naşterea unui lucru şi dispariţia lui, schimbarea, creşterea, micşorarea şi mişcarea locală[23]. Mişcarea este de şase feluri: înainte, înapoi, la dreapta, la stânga, în sus şi în jos. De altfel, toate cele despre care s-a vorbit mai sus sunt mişcări. Înţelegerea însă şi dorinţa raţională, reflecţia şi cercetarea, gândirea şi intenţia, judecata şi dispoziţia, preferinţa şi opinia, precum şi instinctul de a ne folosi de ceva sunt lucrări. Se pare chiar că mai mult decât celelalte, lucrare este înţelegerea, pe când dorinţa este pătimire. Căci tot cel ce doreşte suferă. Numim această lucrare dorinţă raţională, fiindcă este liberă, având stăpânire asupra patimilor neraţionale, judecând şi guvernând, ţinând în frâu mânia, pofta, sensibilitatea şi mişcarea instinctivă. Căci acestea, în calitate de patimi neraţionale, ascultă şi se supun raţiunii: ele se supun natural raţiunii, i se subordonează şi se mişcă aşa cum porunceşte ea, în cazul oamenilor care se conformează naturii

18 (19) *Pătimirile ca părți constitutive ale ființei animale*

Dar și pătimirile sunt părți constitutive ale ființei animale, căci fără ele nu poate exista viață. Acestea însă au fost date de Creator omului pentru a-i sluji: dorința i-a fost dată pentru a-i sluji lui Dumnezeu și voințelor Lui, iar mânia i-a fost dată pentru a-i sluji împotriva diavolului și a păcatului, precum și pentru a-i îmbărbăta dorința. Așadar, dorința nerațională este dată pentru a alcătui ființa animală. Dorința rațională și liberă însă a fost dată de Creator omului pentru a ține în frâu, în chip liber, orice mișcare naturală, pentru a o stăpâni și a o supune legii Celui care a creat-o. Astfel, dorința și înțelegerea au fost îngemănate în om, pentru ca acesta, fiind o făptură rațională, să nu pătimească fără să vrea cele ale animalelor neraționale. Căci intelectul, dorind ceva în chip liber, rațional și înțelegător, înțelege și cercetează, caută și deliberează, discerne și se dispune față de ceea ce a judecat, alege și trece la faptă[24]. Ceea ce este rațional poruncește prin natura sa nerațional[u]lui. Deci, dacă omul a fost creat ca un împărat rațional al întregii creații neraționale, cum nu va fi atunci liber de pătimirile neraționale din el? Primind în alcătuirea sa dorință, rațiune și înțelegere, el înțelege și raționează îndemnat de dorință și dorește liber în chip înțelegător și rațional. Dintre cele ce sunt comune sufletului și trupului, viața este mai mult o lucrare, însă imaginația și sensibilitatea, memoria și mișcarea instinctivă sunt lucrări pătimitoare sau patimi lucrătoare. În fine,

mânia și pofta, foamea și setea, oboseala, teama, slăbiciunea, lupta lăuntrică, plăcerea, întristarea, saliva și sudoarea, dar și hrănirea și creșterea, iar mai presus de toate moartea sunt pătimiri[25].

19 (20) *Proprietățile naturale sunt dăruite oamenilor de Creator*

Toate acestea sunt naturale și inatacabile, fiind dăruite de Creator naturii oamenilor. De altfel, El le-a dăruit și ființa și ceea ce sunt. Nu este nimeni între oameni care să nu fie părtaș la acestea. A avea [aceste proprietăți] este o dovadă a înțelepciunii și a virtuții Creatorului. Nouă nu ni se socotesc însă nici ca virtute, nici ca răutate. Ele sunt bune și ne sunt dăruite spre bine de însuși Cel bun. Virtutea sau răutatea constau numai în felul în care ne servim de ele. Dacă voința se supune legii lui Dumnezeu și dacă mintea conduce, după legea Lui, pe cele care îi sunt supuse, adică toate mișcările sufletului și mai ales mânia și pofta, căci ele sunt supuse rațiunii, atunci săvârșim virtutea și împlinim dreptatea. Pentru aceasta am primit putere asupra celor amintite mai sus. Dar așa cum am primit puterea, tot așa am primit și legea și am fost mai departe sub lege. Într-adevăr ființele neraționale, neavând mintea conducătoare eliberată de mânie și de poftă, n-au primit nici lege. Noi însă, fiind prin natură robi ai Creatorului și având libertate, ca parte constitutivă a virtuții (căci ceea ce se face cu forța nu este nici virtute și nici plăcere[26]), am primit legea ca să

cunoaştem că avem un stăpân şi ca nu cumva mergând în întuneric să cadem în gropi. David a zis „Legea Ta
Ps. 118, 105 este făclie picioarelor mele şi lumina cărarilor mele", spre a se cunoaşte dorinţa şi bunăvoinţa noastră de a fi părtaşi ai binelui dimpreună cu Dumnezeu „pentru ca binele celui ce adună să fie tot atât de mare ca şi acela al celui ce procură sământa" Căci El ne-a dăruit nouă puterea de a face binele şi tot El ne-a făcut liberi pentru ca binele să fie deopotrivă de la El şi de la noi Dumnezeu conlucrează întru bine cu oricine alege binele pentru ca păstrând ceea ce avem de la natură, să dobândim cele ce sunt mai presus de natură, adică nestricăciunea şi îndumnezeirea, prin unire cu dumnezeirea, acordându-ne voinţa noastră, după putere, cu Dumnezeu, şi ca nu cumva folosindu-ne de puterile naturale în chip neraţional să ne asemănăm cu dobitoacele fără de înţelegere şi să
Ps. 48, 21 devenim asemenea lor Dacă voinţa noastră nu se supune voinţei dumnezeieşti şi mintea noastră liberă se foloseşte după propria ei opinie şi preferinţă de mânie şi de pofta, atunci lucrează răutatea, care nu este altceva decât păcat rătăcire şi neascultarea legii Stapânului nostru Aşadar, cel dintâi bine demn de natura raţională este liberul arbitru, iar a te folosi de liberul arbitru, a fi stapan peste pătimirile neraţionale adică a fi deasupra mâniei şi a poftei înseamnă [a avea] virtute A trăda însă libertatea a te lasa învins de pătimirile neraţionale şi a trai neraţional, asemenea dobitoacelor este răutate şi păcat. Deci să nu ne purtăm în chip ruşinos făcând ceea ce fac animalele neraţionale ci să veghem prin raţiune instinctele naturii Căci nu se cuvine omului raţional felul de viaţă al celor neraţionale, ci se cuvine, mai mult să se folosească în chip raţional de pătimirile neraţionale să le rânduiască prin raţiune să le conducă întocmai ca unul care are putere asupra lor, să le ţina în frâu să se conducă el însuşi şi să se supună legii dumnezeieşti folosindu-se de acestea aşa cum a poruncit Domnul![27]

20 (21) *Ereticii n-au idei clare despre noţiunile credinţei*

Trebuie să ştim că ceea ce provoacă rătăcirea ereticilor este confuzia în privinţa cuvintelor Astfel monofiziţii[28], adică acefalii spun că natura şi ipostas înseamnă acelaşi lucru fapt care i-a determinat să susţină că în Hristos este o singură natură, temându-se ca nu cumva să-L împarta pe Hristos în două ipostasuri De asemenea, cei ce gândesc la fel cu Nestorie[29] au spus că sunt două ipostasuri, temându-se să nu confunde cele două naturi ale lui Hristos într una singură. La fel şi monoteliţii[30], necunoscând deosebirea dintre voinţa naturală şi cea ipostatică, adică dintre voinţa naturală şi cea gnomică[31] au fost siliţi să spună că în Hristos este o singură voinţă Dar ca să scăpăm de rătăcirea care ar putea proveni de pe urma faptului că un singur cuvânt are mai multe înţelesuri, vom trata mai jos cele privitoare la voinţa.

21 (22) *Ce înseamnă voința?*

Voința are mai multe înțelesuri, căci înseamnă fie voința, adică puterea de a vrea, fie însuși lucrul voit care este supus voinței, adică lucrul pe care-l voiește cineva. Or una este voința și altceva lucrul voit, după cum una este vederea și altceva lucrul văzut. Vederea este însăși puterea de a vedea, cu ajutorul căreia vedem și care lucrează prin ochi. Lucrul văzut însă este ceea ce se vede: piatra, lemnul sau orice altceva. La fel și voința este însăși puterea sufletului de a vrea, cu ajutorul căreia voim, iar lucrul voit este lucrul pe care-l vrea cineva. De exemplu, vreau să navighez: a naviga este un lucru voit. În general, lucrul voit este sau o lucrare, adică o faptă, sau o pătimire. Acum să vedem dacă voința este naturală sau ipostatică.

22 (23) *Voința naturală și cea ipostatica*

Oare orice om are puterea de a vrea sau de a nu vrea? Este clar ca orice om are puterea de a vrea și că orice om are voință. Ce om este acela care să nu vrea nimic? Totuși, nu orice om vrea în același fel: unul vrea bine, iar altul vrea rău, fiecare după propria lui părere, astfel încât voința, adică puterea de a vrea, și simplul fapt de a vrea sunt ceva natural. Ceea ce se vrea însă, adica a vrea într-un fel sau altul, este ceva gnomic și ipostatic[32]

23 (24) *Analiza noțiunii voință*

Și iarăși, voința fiind, după cum am spus, ceva care are mai multe înțelesuri, ea înseamnă fie puterea de a vrea, fie ceea ce voim. Este nevoie să știm că altceva este puterea de vrea, altceva a vrea, altceva faptul de a vrea un lucru sau altul și a vrea într-un anumit fel, altceva ceea ce se voiește, altceva cel care are capacitatea de a vrea și altceva cel ce vrea [în mod actual]. După cum altceva este vederea și altceva a vedea, altceva faptul de a vedea un lucru sau altul și într-un anumit fel, altceva ceea ce se vede, altceva cel care are capacitatea de a vedea și altceva cel ce vede [în mod actual]. Vederea este însăși puterea sufletului de a vedea, care lucrează prin ochi și potrivit căreia vedem. Însă a vedea înseamnă a ne folosi de puterea văzătoare, a lucra cu ea și a privi. Nimeni nu vede dacă nu are vedere, adică puterea de a vedea. Dar ce anume se poate vedea? Se pot vedea cerul, pământul sau orice altceva. Cât despre felul în care se poate vedea? Aceasta este bun sau rău. Ceea ce se vede este ceea ce intră în orizontul vederii: corpul văzut, culoarea sau forma văzută. Văzător este cel care are de la natură puterea de a vedea, chiar dacă doarme sau dacă este orb. Astfel, omul este un animal văzător. Cel ce vede, în fine, este cel care se folosește de vedere, adică de puterea văzătoare, cel ce lucrează cu ea și vede. Tot astfel, voința este însăși puterea de vrea, dată sufletului în chip natural de Creator. A vrea înseamnă a te folosi în chip efectiv de puterea de a vrea și a dori. Nimeni nu vrea dacă nu are voință, adică

puterea de a vrea. Ceea ce se vrea este lucrul voit care este supus voinței, adică lucrul însuși pe care-l vrea cineva. De exemplu, vreau să navighez. A naviga este un lucru voit. Sau vreau să fiu cumpătat. A fi cumpătat este un lucru voit. Lucrul pe care cineva nu-l vrea se numește nevrut, așa cum lucrul pe care cineva nu-l vede se numește nevăzut. A vrea ceva înseamnă a vrea un anumit lucru.

De exemplu, a vrea să te unești cu Dumnezeu, a vrea să mănânci, a vrea să bei, a vrea să navighezi, a vrea să te împreunezi cu o femeie. A vrea într-un fel sau altul înseamnă fie a vrea bine, spre exemplu a vrea să te împreunezi, după legea lui Dumnezeu, numai cu femeia ta, fie a vrea rău, adică să te împreunezi cu femeia împotriva legii lui Dumnezeu, atunci când femeia este străină. Voitor este cel ce are prin natura sa puterea de vrea. De exemplu, omul, îngerul, Dumnezeu. Fiecare dintre aceștia are prin natură puterea de vrea, căci fiecare dintre ipostasurile dumnezeirii voiește, fiecare ipostas al îngerilor voiește și fiecare ipostas uman voiește. Ceea ce are fiecare ipostas este ceva natural, căci este natural ceea ce se poate observa la toate ipostasurile din aceeași specie și de aceeași fință. În fine, cel care voiește [în mod actual] este cel care se folosește de voință, adică de puterea de a vrea, cel care dorește ceva, adică ipostasul.

24 (25) *În ce constă voința naturală și voința ipostatică?*

Cuvântul voință înseamnă, așadar, fie voința, adică puterea de a vrea, fie ceea ce se voiește, adică lucrul pe care-l vrem. Voința este deci naturală, așa cum este și simplul fapt de a voi. Orice om are puterea de a vrea și orice om voiește, adică se folosește de voință, căci omul este un animal voitor. Însă ceea ce se vrea nu este numai ceva natural, ci și gnomic și ipostatic. Nu orice om voiește în același fel și nici același lucru, astfel încât felul în care vrea cineva, bine sau rău, și ceea ce vrea, adică un lucru sau altul, nu sunt de ordinul naturii, ci de ordin gnomic și ipostatic, fiind proprii numai îngerilor și oamenilor. În cazul Sfintei și Nedespărțitei Treimi însă, voința naturală a celor trei ipostasuri este una și lucrul natural voit este unul singur, binele. Căci fiecare ipostas nu are un lucru voit care să-i fie propriu și nici o mișcare proprie[33], ci mișcarea celor trei ipostasuri este una singură, după cum unul singur este și lucrul voit. Pentru aceasta nu sunt trei Dumnezei, ci un singur Dumnezeu în trei ipostasuri, un Dumnezeu dimpreună cu puterile Lui, dar nu compus. Fiecare dintre [ipostasuri] este Dumnezeu desăvârșit și ipostas desăvârșit. Iar ipostasurile nu pot compune natura.

Negreșit că faptul acesta este cu totul uimitor, dar el este demn numai de Dumnezeire. La îngeri și la oameni nu se întâmplă așa. Voința îngerilor este una, puterea naturală de a vrea, dată de Dumnezeu

Fiecare înger voieşte şi fiecare om voieşte, dar nici toţi îngerii şi nici toţi oamenii nu au o singură mişcare, ci fiecare ipostas are o mişcare proprie şi un lucru voit propriu. Ipostasurile îngerilor nu vor toate la fel şi nici acelaşi lucru. Tot astfel nici ipostasurile oamenilor, ci unul vrea bine, iar celălalt rău, unul vrea un lucru, iar celălalt un altul. Şi în timp ce unul se mişcă şi voieşte, nu înseamnă că şi celelalte se mişcă şi voiesc împreună cu el. Astfel, la oameni şi la îngeri voinţa este naturală, precum şi faptul de a voi. Tot omul este voitor şi tot omul voieşte. Însă nu tot omul este voitor al aceluiaşi lucru şi nici nu voieşte acelaşi lucru. În Sfânta Treime însă, cele trei ipostasuri sunt fiecare unul într-altul, iar Cuvântul şi Duhul Sfânt sunt puteri ale Tatălui. Astfel este o singură mişcare şi acelaşi lucru voit. Oamenii şi îngerii au însă fiecare ipostasul lui separat şi despărţit, deşi sunt de o singură natură. De aceea, puterea de a vrea şi faptul de vrea sunt una şi ţin de ordinea naturii, iar ceea ce se voieşte este ceva ipostatic şi gnomic. Natura lor voitoare este una, dar cei ce voiesc sunt mulţi, voind în mod diferit, unul un lucru, iar celălalt un altul.

25 (26) *Funcţia voinţei*

Voinţa este o dorinţă animală şi raţională. Întrucât este animală, această dorinţă depinde şi de simţuri. Toate cele ce neraţionale doresc numai mânate de simţuri, deci, nu doresc în chip raţional şi nici liber. Numai omul, fiind un animal raţional, întrucât este animal, doreşte asemenea unui animal, deci mânat de simţuri, iar întrucât este raţional, doreşte raţional şi liber. Voinţa este, prin urmare, o dorinţă naturală, raţională şi animală, legată numai de cele ce sunt naturale[34]. Voinţe naturale sunt, în primul rând, a te supune legii lui Dumnezeu, căci omul este prin natură supus al lui Dumnezeu şi este în mâinile Lui; în al doilea rând, toate cele ce ţin de natura sa, cum ar fi foamea, setea, somnul şi altele de felul acesta. Voinţa ipostatică şi gnomică este dorinţa mânată de plăcere şi de opinia proprie ipostasului care se foloseşte de ea, dar nu după legea lui Dumnezeu, este felul propriu de a folosi voinţa naturala în funcţie de opinia ipostasului. Faptul că ipostasurile sunt separate între ele face şi ca opinia să difere de la un ipostas la altul.

26 (27) *Voinţa naturală este ceva sigur*

Unii spun însă că omul nu are voinţă naturală. După aceştia, nu există decât două voinţe, una dumnezeiască şi bună, iar cealaltă rea şi diavolească. Atunci când omul vrea binele, el urmează voinţa lui Dumnezeu, iar când vrea răul, urmează voinţa diavolului. Ei uită însă ca este cu neputinţă ca o natură să se folosească de o faptă asupra căreia nu a primit putere. De exemplu, pasărea n-ar putea să zboare dacă n-ar fi primit în chip natural puterea de a zbura, şi nici animalele de pe pamânt n-ar putea să meargă dacă n-ar fi primit în chip natural puterea de a merge. Tot astfel nici omul n-ar putea să înţeleagă dacă n-ar fi primit înţelegerea

prin natura sa, nici să vorbească dacă n-ar fi primit prin natură puterea de a vorbi, de asemenea, el n-ar putea nici să vadă și nici să vrea dacă n-ar fi primit puterea naturală de a vedea și de a vrea. Trebuie deci ca el să aibă mai întâi prin natură puterea de a vrea, adică voința, pentru a vrea în mod concret. De aceea, în Domnul nostru Iisus Hristos, întrucât are două naturi, și voințele naturale sunt două, ca să fie Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, nelipsindu-i nici una din proprietățile Dumnezeirii sau ale umanității, voind conform cu amândouă naturile (ceea ce noi spunem că este dublu) și deci diferit, întrucât naturile sunt diferite, adică dumnezeiește și atotputernic, căci voința dumnezeiască este atotputernică, și [totodată] slab și supus pătimirii, așadar nu atotputernic, căci voința omenească este slabă și supusă pătimirii. Apoi unul este lucrul voit în chip natural de om și altul cel voit de Dumnezeu. Voințele omului nu sunt și voințele Dumnezeirii, căci natura omenească este prin ea însăși voitoare și doritoare de mâncare, de băutură, de somn și de altele de felul acesta, Dumnezeirea însă nu dorește asemenea lucruri, cu toate că vrea ca natura omenească să dorească în chip natural asemenea lucruri, așa cum trebuie și atunci când trebuie.

27 (28) *În Domnul Hristos sunt două voințe*

Având în vedere diferența dintre naturi, în Domnul nostru Iisus Hristos sunt două voințe, care nu sunt însă potrivnice între ele. Nici voința naturală a omului

nu este potrivnică voinței dumnezeiești și nici puterea naturală de a vrea, după cum nu îi sunt potrivnice nici cele ce îi sunt în chip natural supuse și nici folosirea naturală a voinței. Voința dumnezeiască este creatoarea tuturor celor naturale. Numai ceea ce este potrivnic naturii se împotrivește voinței dumnezeiești, iar aceasta este dorința de plăcere, care lăsată în voia fiecăruia poate greși, adică păcătui. O asemenea dorință însă n-a fost asumată de Domnul: „Căci el nu a făcut păcat
și nici vicleșug nu s-a găsit în gura lui". Cum ipostasul Is 53, 9
lui Hristos este unul și Hristos este unul singur, tot unul este și cel care voiește după amândouă naturile, binevoind ca Dumnezeu și supunându-se ca om, binevoind ca Dumnezeu, dimpreună cu Tatăl și cu Duhul, cu voința părintească și dumnezeiască, iar ca om supunându-se voinței Lui părintești și dumnezeiești cu o voință asemenea celei a noastre. El nu a fost supus Tatălui cu voința Lui dumnezeiască, căci voința dumnezeiască nu poate fi nici supusă, nici neascultătoare. De altfel, „acestea, după cum spune Grigorie Teologul, sunt proprii numai celor care sunt supuși cuiva"[35]. Ele aparțin numai chipului de rob pe care l-a luat asupra sa de la noi oamenii. Dacă a fost supus,
s-a supus în chip natural numai după voința Sa ome- Filip. 2, 7
nească, fiindcă ascultarea liberă și nesilită înseamnă supunerea unei voințe alteia. Astfel, El a voit și voiește ca Dumnezeu cele dumnezeiești, iar ca om a voit și voiește cele omenești, nu printr-o opinie potrivnică, ci prin proprietatea naturilor. El a voit și voiește cele omenești, așa cum a binevoit prin voința Lui dumnezeiască atunci când a binevoit și ceea ce a binevoit

spunându-se prin voința Lui omenească în chip liber, voinței Lui dumnezeiești

28 (29) *Mărturiile Tradiției*

După Fericitul Irineu[36], voința și lucrarea lui Dumnezeu este cauza creatoare și promotoare a tot timpul, locul, veacul și a toată natura, iar voința omenească este o putere naturală care dorește ceea ce este conform naturii și care conține în sine pe cele ce depășesc natura în mod esențial. Ființa dorește să existe, să trăiască și să se miște în mod sensibil și inteligibil, sub impulsul propriului fel de a fi natural și deplin. Căci natura se vrea pe sine însăși și vrea toate cele care intră în alcătuirea ei, datorită rațiunii existenței sale potrivit căreia este și a fost legată de ele prin dorință. Pentru aceasta, definind voința naturală, alții spun că este o dorință rațională și animală legată numai de cele naturale. După Fericitul Clement[37], voința este o putere care dorește ceea ce este cu adevărat. Și iarăși ea este o dorință potrivită naturii ființei raționale. De asemenea, o mișcare liberă a înțelegerii atotstăpânitoare. Dumnezeu, creând la început pe om, l-a făcut, după cum zice Sfântul Atanasie[38], natură fără de păcat și cu voință liberă. Dar toată creația rațională și nerațională, sensibilă și lipsită de sensibilitate sau fără viață, este natură fără de păcat, însă nu toată creația este înzestrată cu voința liberă. Și natura dumnezeiască este voință fără de păcat și liberă, ea nu este însă schimbătoare, ci neschimbată. Așadar, natura dum-

nezeiască este înzestrată cu voință liberă, fără de păcat și neschimbată. Toată creația a fost făcută de Dumnezeu fără de păcat. „Căci toate câte a făcut au fost foarte bune" dar schimbătoare[39]. Toate cele a Gen. 1 31
căror naștere a început printr-o schimbare sunt schimbătoare în ceea ce privește natura lor, schimbarea nefiind altceva decât aducerea din neființă la ființă.

Deci, dacă Hristos nu a luat voința omului, atunci cu ce voință s-a supus Tatălui? Dacă nu a luat voința Filip. 2 8
omenească, atunci cu ce voință a fost sub lege? Dacă Galat. 4 4
nu a luat voința omenească, atunci cu ce voință a împlinit toată dreptatea?[40] Și pentru ca a săvârșit toată virtutea și a împlinit toată dreptatea, El însuși a zis către Ioan: „Lasă acum, căci așa se cuvine, ca să împlinim toată dreptatea". [Adevărat este că] El a Mat. 3 15
împlinit toată virtutea și toată dreptatea, însă nu a sporit nici prin fapte și nici prin virtute, ci a fost desăvârșit datorită unirii desăvârșite. Căci nu a devenit Dumnezeu, nefiind mai înainte Dumnezeu, ci fiind Dumnezeu desăvârșit, s-a făcut om desăvârșit.

Dacă nu și-ar fi asumat voința omenească, El nu ar fi vindecat ceea ce în noi a încălcat la început [porunca lui Dumnezeu]. Căci „ceea ce nu este asumat nu este vindecat", zice Grigore Teologul[41]. Și cine a greșit dacă nu voința? Deci, ceea ce a greșit, ceea ce a păcătuit a avut mai ales nevoie de vindecare. Dacă zici însă că El nu și-a asumat ceea ce a păcătuit [în noi], atunci trebuie să zici că nu și-a asumat nici natura păcătoasă (și bolnavă), iar dacă n-a asumat-o pe aceasta, n-a asumat nici natura umană, căci ea este cea care a păcătuit.

Dacă nu şi-a asumat voinţa omenească, atunci cum
[se poate ca] „mai înainte de a cunoaşte binele şi raul,
s-a arătat neascultător faţă de răutate, prin aceea că a
Is 7 16 ales binele?"[42] Căci voinţa dumnezeiască nu se arată
neascultătoare sau ascultatoare şi nici nu alege El se
arată însa neascultător faţă de răutate şi alege binele
spunându-se în chip liber, ca om, voinţei părinteşti
Căci alegerea este ceva care ţine de voinţa liberă. El
nu deliberează însă şi nici nu judecă asemenea nouă
lucruri contrare unul altuia, cugetând virtutea şi răutatea
şi având cunoştinţă de ele ci are cunoştinţă
numai de bine pentru că aceasta este bunavoirea
voinţei dumnezeieşti Astfel El a plătit datoria lui Adam
Însă cuvintele „mai înainte de a cunoaşte binele şi
răul" (nu se spune nicidecum că ar fi primit mai târziu
răul) înseamna că El nu a cunoscut şi nu a cugetat
răul în urma unirii ipostatice Raţiunea Sa n-a fost nici
înclinată în ambele părţi şi nici nehotarâtă, ci, întrucât
este un singur Hristos deopotriva în toate, adica
Dumnezeu şi om El s-a folosit de cele omeneşti ale
Sale, adica de toate cele naturale ale omului, întru
ascultarea voinţei Lui părinteşti şi dumnezeieşti

Dacă n-ar fi asumat voinţa omenească, atunci n-ar
mai fi primit ajutor prin îngeri (căci se zice „şi iată un
Luc 22, 43 înger împuternicindu-l pe El", iar de împuternicire are
nevoie numai natura omenească) Oare nu zice David
că „îngerilor lui va porunci cu privire la tine şi te vor
Ps 90 11 ridica pe mâini"?

Iar daca in timpul Patimii Sale s-a simţit părăsit
mai putem spune oare că nu a luat voinţa omenească?
Nu a zis El oare „Eloi Eloi lama sabahtani?",

adică „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu pentru ce
M-ai părăsit?" Dumnezeu Tatăl a dat morţii pentru Marc 15 34
noi pe Unul Născut Fiul Său, care pentru aceasta s-a
făcut om Trupul Lui nu a fost părăsit şi nici nu a fost
despărţit de Dumnezeirea Lui El nu a văzut stricăciune
şi nici sufletul Lui nu a fost parasit în iad Dar Ps 15 11
Dumnezeu Tatăl nu a cruţat pe propriul Său Fiu ci L-a
dat pentru noi spre insulte şi necinstire spre pătimiri Rom 8, 32
pe care nu le-a meritat şi de care nu s-a făcut vinovat,
şi spre moarte De aceea, cu bunăvoirea părintească, Filip 2, 8
supunându-se până la cruce şi dispreţuind ruşinea, Evr 12 2
[Hristos] a încununat natura noastră cu slavă şi cu
cinstea nestricaciunii Ps 8 7

Dacă aceia care marturisesc în Hristos o singură
natură compusă şi tagaduiesc cele două naturi acceptă
totuşi diferenţa naturilor atunci cum pot cei ce mărturisesc
şi vestesc în Hristos două naturi să născocească
în El o singură voinţă? Dar ei zic că voinţa nu
este naturala, ci ipostatică Ce numiţi voi însă voinţă?
Puterea de a vrea şi simplul fapt de a vrea şi lucrul voit
în chip natural sau felul în care se foloseşte cineva de
voinţa adică felul în care vrea şi lucrul voit după propria
plăcere şi opinie? Dacă spuneţi că puterea de a
vrea este ipostatică şi asemenea ei şi simplul fapt de a
vrea, atunci nu daţi o definiţie corectă. Căci tot omul
are puterea de a vrea şi poate vrea în chip simplu, iar
cele ce se pot observa în toate ipostasurile de aceeaşi
specie sunt naturale, şi nu ipostatice Dar nu tot omul
vrea acelaşi lucru şi nici în acelaşi fel De aceea puterea
de a vrea şi simplul fapt de a vrea sunt ceva natural
ceea ce se voieşte însă, ca şi felul în care se

voiește, diferă în funcție de fiecare ipostas și este un accident ipostatic. Mărturie despre aceasta aduce Sfântul Ioan, care pe bună dreptate este numit Gură de Aur în *Cartea* I, cuvântul 14 al comentariului la *Epistola* către *Evrei*: „Voința este ceva înnăscut și de la Dumnezeu, o voință sau alta însă este a noastră și în funcție de opinia noastră".

Și apoi, dacă și puterea de a vrea este ipostatică, atunci în măsura în care Fiul este un alt ipostas față de Tatăl, va avea și o altă voință.

Afară de aceasta, cele ce sunt naturale nu se învață de undeva. Căci nimeni nu învață să-i fie foame sau sete, să doarmă sau să respire, după cum nu învață nici să vrea. Însă felul de a vrea, adică a vrea bine sau rău, și ceea ce se vrea se învață. Legea lui Dumnezeu nu ne învață să vrem, căci acest lucru ne-a fost dat de El în chip natural. Dar ea ne învață să vrem bine și ce anume să vrem, astfel încât a vrea este ceva natural, iar ceea ce vrem și felul în care vrem diferă și depind de ipostas[43]. Numai că în cazul Sfintei Treimi, cele trei sfinte ipostasuri ale Dumnezeirii voiesc la fel și aceleași lucruri, potrivite cu esența Dumnezeirii. Căci Unul din Sfânta Treime, Fiul Cel Întrupat, Cuvântul lui Dumnezeu și Dumnezeu, a avut natură omenească în măsura în care, spre deosebire de Tatăl și de Duhul Sfânt, s-a făcut om și s-a deosebit de Tatăl și de Duhul și în ceea ce privește proprietățile naturale ale umanității, având deci două naturi și două proprietăți naturale.

De asemenea, este esențial și natural ceea ce, fiind prezent, păstrează, iar când este absent distruge definiția naturii. Poate fi oare un om fără voință? Nici

decum. Căci niciodată nu a fost vreun om fără voință. Prin urmare, voința este naturală. Dacă foamea, setea și dorința de somn, fiind dorințe neraționale, sunt naturale, oare dorința rațională și liberă nu va fi și ea naturală?

Noi am fost făcuți „după chipul lui Dumnezeu"[44] în măsura în care avem intelect și liber arbitru. Deci, dacă [Hristos] nu a luat asupra sa intelectul și voința liberă, atunci nu a luat asupra sa nici ceea ce este după chipul lui Dumnezeu. Mai târziu vom arăta câte ceva și despre ceea ce înseamnă a fi după chipul lui Dumnezeu. Dar dacă Hristos n-a luat asupra sa voința omenească, atunci toate câte le-a voit au fost prin voința dumnezeiască. Însă cum se face că intrând (cu voință) în casă și vrând să rămână ascuns, n-a putut? Marc 7 24
Înseamnă că voința dumnezeiască nu este atotputernică, ci neputincioasă. Încetează, deci, omule, să spui astfel de nebunii! Nu ține de voința dumnezeiască a se atinge de mâncare sau de băutură, a se schimba dintr-un loc în altul și altele de felul acesta, ci de voința omenească. Și deși [avea] voință omenească, Hristos a vrut acestea după bunăvoirea părintească.

29 (30) *Despre liberul arbitru*

Dar eu zic că libertatea a fost dată omului nu în chip natural, ci în chip de cinste, pentru că Grigore Teologul[45] spune: „Cu libertatea cinstindu-l pe el". Ascultă însă ce zice Tatăl: „Pe acesta l-a cinstit cu rațiunea și cu chipul lui Dumnezeu". Ar însemna deci că omul nu

are nici rațiunea în chip natural, ci în chip de cinste. Dar [afirmând] acestea, uită-te spunând că Domnul a luat asupra sa nu un suflet rațional, ci unul nerațional.

30 (31). *În câte feluri se poate spune „după chipul lui Dumnezeu"*

Se poate spune „după chipul" atunci când este vorba de rațiune, de intelect, de liber arbitru, de faptul că intelectul naște cuvântul și dă la iveală duhul, și de puterea conducătoare. Când este vorba de acestea, atunci și îngerii și oamenii sunt „după chipul lui Dumnezeu". În afară de acestea, oamenii mai sunt „după chipul lui Dumnezeu" și prin calitatea de nenăscut pe care a avut-o Adam, prin cea de născut pe care a avut-o Abel și prin cea de a fi purces, pe care a avut-o Eva. Din perspectiva puterii conducătoare, oamenii sunt „după chipul lui Dumnezeu" datorită faptului că sufletul are prin natura sa drept slujitor trupul, că are putere asupra lui și cuprinde în sine toată creația. Căci în Dumnezeu și în om se cuprinde toată creația, omul fiind legătura dintre creația inteligibilă și cea sensibilă. În fine, [se spune despre om ca este „după chipul"] pentru că după chipul acestuia avea să fie Fiul lui Dumnezeu, căci El nu a fost înger, ci om[45].

31 (32) *Despre ipostasul compus*

Orice ipostas compus (din diferite naturi) are în chip necesar proprietățile naturale ale celor două naturi, chiar dacă în unirea lor se vede că este vorba despre un amestec. Căci focul și apa sunt total opuse: focul este fierbinte și uscat, iar apa rece și umedă. Atunci însă când se va alcătui un corp din cele patru elemente, el are cele patru calități: căldura și răceala, umezeala și uscăciunea. Deci, dacă acolo unde se observă un amestec, este necesar să se observe și proprietățile naturale ale componentelor, cu atât mai mult trebuie să se observe aceasta în unirea cea neamestecată.

32 (33) *Voința naturală și cea ipostatică*

Dar ei spun că omul nu are voința naturală, ci dimpotrivă, după exemplul lui Mani, [afirmă că există] numai două voințe: una dumnezeiască, bună, și alta diavolească, rea. Atunci când vrea binele, omul are voința lui Dumnezeu, însă când vrea răul, pe cea a diavolului. O, nebunie nemăsurată! O, necunoștință a întunericului! Să aibă cumva omul voința dumnezeiască atotcreatoare? Ei spun că da. Deci, dacă omul are voința dumnezeiască atunci când vrea binele, înseamnă că, potrivit lor, el este atotcreator. Dar ei uită că este cu neputință ca o natură să lucreze sau să se folosească de o faptă asupra căreia nu a primit putere. Astfel, pasărea n-ar putea să zboare dacă n-ar fi primit în chip natural această putere, și nici animalul

n-ar putea să meargă pe pământ dacă n-ar fi primit în chip natural această putere. De aceea, nici omul n-ar putea să vrea sau să lucreze dacă n-ar fi primit în chip natural puterea de a vrea și de a lucra. El n-ar putea nici să gândească dacă n-ar fi primit în chip natural puterea de a gândi, nici să vadă și nici să lucreze ceva. Așadar, puterile naturale există întotdeauna în om, ca de altfel în orice natură. Dar cele ce fac obiectul voinței și al lucrării nu există o dată cu natura. Voința naturală, adică puterea de a vrea, este una, cele voite însă sunt multe și diferite. Căci zice Scriptura: „Toate
Ps 15,3 voile Lui în ei". Dar nu a zis: „voința dumnezeiască în ei", ci „toate voile Lui în ei", adică cele voite de El.

33 (34). *Voința dumnezeiască este naturală*

Trebuie să știm apoi că toate cele voite de Dumnezeire sunt lucrări naturale. Dumnezeirea fiind neschimbată, nu este propriu naturii sale să vrea odată într-un fel și altădată într-altul, ci vrea întotdeauna la fel. Pentru aceasta, cele voite de Tatăl, de Fiul și de Sfântul Duh sunt aceleași, căci întotdeauna cele naturale ale Tatălui, ale Fiului și ale Sfântului Duh sunt aceleași, fiindcă și natura lor este aceeași. În Dumnezeirea cea mai presus de ființă nu este nimic ipostatic, afară de faptul că Tatăl este nenăscut și naște, că Fiul este născut și că Sfântul Duh purcede.

34 (35). *Despre lucrare*

După cum am spus despre voință[47], la fel spunem și despre lucrare. Cuvântul *lucrare* are diferite sensuri. Proprietatea lucrării lui Dumnezeu constă nu numai în faptul că este infinit superioară oricărei sensibilități, oricărui intelect și oricărui veac, ci și oricărei ființe și creaturi. *Lucrare* înseamnă puterea și mișcarea naturală a oricărei ființe. Lucrare naturală este mișcarea înnăscută a oricărei ființe. Lucrare înseamnă puterea naturală de manifestare a fiecărei ființe. În fine, lucrare naturală și lucrare primă înseamnă puterea veșnic mișcătoare a sufletului inteligibil, adică cuvântul lui veșnic mișcător, care izvorăște veșnic, în chip natural, din el. Se numesc lucrări următoarele fapte: vederea, vorbirea, respirația, mersul, mâncarea, băutura, sau, cu alte cuvinte, folosirea oricărei puteri naturale. Și pătimirile naturale se numesc de multe ori lucrări. De exemplu, foamea, setea și altele de felul acesta. Cu alte cuvinte, lucrare naturală este puterea și mișcarea oricărei ființe, care se întâlnește la tot ceea ce există. Cum sa nu aibă atunci Domnul lucrarea naturală a naturii umane? Căci inexistența puterii naturale înseamnă inexistența naturii [respective]. Deci daca nu a avut lucrarea naturală omenească, atunci El nu a avut nici natura umană. Căci cele ce au o natură diferită au și voința și lucrarea diferite.

35 (36) *Analiza noțiunii de lucrare*

Altceva deci înseamnă lucrarea, altceva a lucra, altceva faptul de a lucra ceva și într-un anume fel, altceva ceea ce este lucrat, adică lucrarea [propriu-zisă], altceva puterea naturală de a lucra și altceva cel care lucrează[48]. Lucrare înseamnă însăși puterea lucrătoare, adică puterea de a lucra. A lucra înseamnă a te folosi de puterea lucrătoare. A lucra ceva înseamnă a vedea, a înțelege, a auzi, a umbla, a mânca, a bea. A lucra într-un anume fel înseamnă a lucra bine sau rău. Lucrător înseamnă cel ce are puterea de a lucra, de exemplu îngerul sau omul. Cel ce lucrează este cel ce se folosește de lucrare, adică ipostasul. Deci, *lucrare* înseamnă fie puterea lucrătoare, fie a lucra, fie lucrarea propriu-zisă. Lucrarea, adică puterea lucrătoare, și faptul de a lucra sunt naturale, căci tot omul are puterea de a lucra și tot omul lucrează. Deci, omul este un animal lucrător. Însă lucrarea nu este numai ceva natural, ci și ipostatic, atât pentru îngeri cât și pentru oameni. Cu privire la Sfânta Treime toate cele voite și lucrate sunt naturale, motiv pentru care ele sunt aceleași pentru cele trei ipostasuri. La îngeri și la oameni însă nu întâlnim nici același lucru voit, nici același lucru lucrat și nici același fel de a folosi [puterile naturale], căci fiecare ipostas al îngerilor și al oamenilor are o mișcare proprie, vrea și lucrează în chip diferit. De aceea, în Domnul nostru Iisus Hristos, fiindcă sunt două naturi, sunt și două lucrări naturale, astfel încât El este Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, voind dublu și diferit, după

diferența dintre cele două naturi, dumnezeiește și omenește, atotputernic și fără pătimire, cât privește natura dumnezeiască, slab și cu pătimire, cât privește natura omenească. Negreșit că unul este lucrul natural al naturii dumnezeiești și altul cel al naturii omenești. Căci cele lucrate de natura dumnezeiască nu sunt lucrate și de natura omenească. Natura omenească nu creează, iar natura dumnezeiască nu mănâncă, nici nu merge dintr-un loc în altul, cu toate că prin lucrarea omenească lucrează cea dumnezeiască și că unul singur este cel ce împlinește ambele lucrări, întrucât este un singur ipostas[49]. Dacă n-ar fi luat asupra sa lucrarea omenească, n-ar fi trăit ca om, n-ar fi înțeles, n-ar fi cugetat, n-ar fi mâncat, n-ar fi băut, n-ar fi gustat mâncare, n-ar fi umblat, n-ar fi văzut, n-ar fi auzit, n-ar fi respirat, nici n-ar fi făcut ceva din cele omenești și în genere n-ar fi fost om. Căci Grigore de Nyssa zice: „Cel ce și-a împropriat pătimirile noastre vorbește ca un om ceea ce se potrivește cu slăbiciunea naturii. Adaugă însă un al doilea cuvânt pentru a da putere voinței înalte și dumnezeiești alături de cea omenească, voind astfel pentru mântuirea oamenilor. Căci Cel a zis „Nu a mea", a arătat prin aceasta voința omenească, adaugând însă, „a Ta", a arătat legătura dintre Dumnezeirea Lui și a Tatălui, între care nu este nici o deosebire de voință datorită comuniunii de natură".

36 (37) *Mărturiile Sfintei Scripturi cu privire la voința și lucrarea Domnului Hristos*

După ce am înfățișat limpede și am discutat amănunțit cele de mai sus, să vedem dacă și Sfintele Evanghelii dimpreună cu Apostolii și cu Sfinții Părinți spun că Domnul a avut sau nu toate acestea. În *Evanghelia după Ioan* însuși Domnul spune că a avut suflet omenesc: „Putere am să-mi pun sufletul și pute-
Ioan 10, 18 re am să-l iau". La fel: „Și sufletul meu îmi pun pen-
Ioan 10, 15 tru oi". Despre faptul că a avut și trup, mărturie este Iosif, cel ce a cerut trupul Lui, căruia i-a dat toate îngrijirile cuvenite într-o asemenea împrejurare, pu-
Mat. 27, 57 nându-l în mormânt. De asemenea, El a avut aceeași rânduire a mădularelor pe care o are orice trup omenesc. Mărturie despre aceasta este păcătoasa care a
Mat. 27, 57 uns cu mir capul Lui și I-a udat cu lacrimi picioarele. Mărturii mai sunt apoi cuiele care I-au străpuns
Ioan 20, 24-25 palmele și tălpile picioarelor, sulița care a împuns
Ioan 19, 34 coasta Lui, ucenicul care și-a rezemat capul pe piep-
Ioan 13, 23 tul Lui, limba care a zis: „Dacă însetează cineva să
Ioan 7, 37 vină la mine și să bea", gura care a transmis Duhul
Ioan 20, 21 Sfânt, dinții care au mușcat din Paște și gâtul care l-a
Ioan 13, 2 condus în stomac, ficatul care a sângerat, oboseala
Luc. 24, 42 din cauza călătoriei, a mușchilor și a nervilor încordați,
Ioan 4, 6 după cum zice dumnezeiescul Vasile, tăierea împrejur
Luc. 2, 21 și șezutul care a stat pe asin, biciuirile pe care le-a
Mat. 21, 7 primit pe spinare, lovirile obrajilor dimpreună cu scui-
59 parea feței. Despre faptul că El a primit aceeași tăiere
Mat. 26, 67 și curgere ca și mine, sunt mărturie tăierea împrejur, cuiele, sulița, scuiparea, sudoarea, sângele și apa care

au curs din coasta Lui. El a primit însă și lucrările sufletești și suferințele pe care le are orice trup omenesc, iar mărturii despre aceasta sunt lucrările săvârșite prin Trupul cel nepătat al Preasfântului Său suflet. Căci se
zice: „A văzut orașul Ierusalim și a plâns", a auzit că Luc. 19, 41
Ioan a fost aruncat în închisoare, simțul prin care a Mat. 14, 12
mirosit mirul și vocea care l-a sculat pe Lazăr din Ioan 12, 3
morți, gustarea fierii și a oțetului, când a căutat în chip Ioan 11, 43
natural să evite neplăcerea. Acestea nu sunt nicide- Mat. 26, 34
cum lucrări ale naturii dumnezeiești. De asemenea, atingerea leprosului, mersul și întinderea mâinilor pe cruce. Ca puteri naturale, El a avut hrănirea și creșterea trupului. Astfel, se zice: „Fericit este pântecele care
te-a purtat și sânii pe care i-ai supt", și „copilul creștea Luc. 2, 27
cu vârsta", iar ca putere sensibilă, El a avut ca orice Luc. 1, 52
ființă însuflețită de natură nerațională, simțirea, mișcarea instinctivă, foamea, setea. Căci se zice: „După
aceea a flămânzit". De asemenea, pe cruce a spus: Mat. 4, 3
„Mi-e sete". A mai avut dorința de a mânca: „am dorit Ioan 19, 28
cu dor să mănânc Paștele acesta cu voi" [dar și] întris- Luc. 22, 15
tarea: „Atunci s-a tulburat cu duhul, a mărturisit și a
zis: unul dintre voi mă va trăda", mistuirea mâncării și Ioan 13, 24
a băuturii, precum și sângerarea. Altminteri, de unde ar fi fost sudoarea, saliva și sângele mântuitor dimpreună cu apa, dacă nu din mistuire? El simțea și se folosea de toate lucrurile, dar nu cu pătimă, ci natural. El se hrănea fără să aibă plăcere pătimașă pentru împlinirea a ceea ce se consuma. Căci cu toate că
Preasfântul Său Trup nu a văzut stricăciune, totuși a Ps. 15, 10
suferit în chip natural tăierea și curgerea. Stricăciune înseamnă desfacerea trupului în cele din care a fost

alcătuit. Dar mai înainte de toate El a avut viața însăși, care este prima lucrare a animalului. Asemenea vieții este și mișcarea, pe care sufletul o împărtășește trupului.

37 (38) *Ce puteri naturale n-a avut Domnul Hristos?*

El nu a avut însă puterea seminală și de reproducere, întrucât proprietățile ipostasurilor dumnezeiești sunt intransmisibile. Astfel este cu neputință ca Tatăl sau Duhul să fie Fiu. Pentru aceasta, Fiu al omului nu a fost decât Fiul lui Dumnezeu, astfel încât proprietatea să rămână neschimbată. Apoi, un ipostas nu se unește în chip trupesc decât cu un ipostas de aceeași natură. Nici un alt ipostas însă nu mai poate fi Fiu al lui Dumnezeu și Fiu al Omului. Căci Unul este Fiul Cel Unul Născut: numai El [este] dintr-un singur Tată și dintr-o singură Mamă, Fiu al lui Dumnezeu și Fiu al Omului, Dumnezeu și Om, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Și încă ceva: cu toate că, pentru a se înmulți oamenii, unirea trupească este ceva natural, ea nu este totuși necesară. Căci este cu putință ca omul să trăiască și să fie om chiar dacă nu se unește în chip trupesc. De altfel, mulți s-au arătat a fi eliberați de o astfel de pătimire.

38 (39) *Lucrările Trupului Domnului Hristos*

Cât privește Trupul însuși, El nu a avut o altă lucrare proprie, în afară de tăiere și scurgere (dar acestea sunt pătimiri, iar nu lucrări). Toate celelalte sunt lucrări ale sufletului care se folosește în chip netăgăduit de Trup, iar nu ale dumnezeirii. Astfel, tulbu-
rarea: „acum sufletul Meu s-a tulburat", tristețea și Ioan 12 27
amărăciunea: „a început să fie trist și să se amărască", Mat. 27 27
sau „plin de amărăciune este sufletul Meu până la
moarte", frica de moarte: „Părinte, dacă este cu pu- Mat. 26 38
tință, treacă de la Mine paharul acesta", apoi moartea. Mat. 26, 39
Toate acestea nu sunt ale dumnezeirii, fiindcă ceea ce este dumnezeiesc este fără de pătimire, având viață veșnică și fiind fără de moarte; ele aparțin însă animalului, adică ființei însuflețite și sensibile.

Din sufletul rațional și inteligent [Hristos] a avut
înțelepciunea, „căci înainta în înțelepciune și în vârstă".
Nu înainta însă în înțelepciunea dumnezeiască, fiindcă Luc 2 52
de la începutul zămislirii Sale a avut loc o unire desăvârșită și o legătură cât se poate de strânsă. El nu a sporit deci în vreo putere dumnezeiască, ci înainta în înțelepciunea omenească. Astfel, înțelepciunea omenească s-a arătat în El după măsura vârstei. De aceea, după cum de la începutul zămislirii Sale a fost prunc desăvârșit, întrucât Trupul Lui nu s-a articulat și nu s-a rânduit încetul cu încetul – cum zice marele și strălucitul întru cele sfinte Vasile în cuvântarea la Nașterea Domnului – tot astfel El a fost desăvârșit de la începutul zămislirii și în ceea ce privește înțelepciunea omenească și dumnezeiască,

cu alte cuvinte, ca om. Așadar ca Dumnezeu El nu a devenit desăvârșit în ceea ce privește înțelepciunea omenească și dumnezeiască, ci a fost desăvârșit din veci, dar o dată cu înaintarea trupului în vârstă, arătarea înțelepciunii omenești desăvârșite s-a socotit drept o înaintare.[50] Dacă a avut înțelepciunea omenească, este clar că a avut și intelect, căci înțelepciunea este un rod și o putere a intelectului. De altfel Apostolul zice: „și noi avem mintea (intelectul) lui Hristos". De asemenea, Sfinții Părinți înțeleg expresia „după chipul" în sensul de intelect, iar mărturiile lor le-am arătat mai înainte. Deci, dacă El a luat asupra Sa pe omul creat după chipul Lui, adică natura umană, El a luat desigur o natură inteligentă și rațională. A luat însă și o voință liberă. Căci după cum a luat asupra Sa dorința nerațională, supusă rațiunii, tot așa a luat și pe cea rațională. Deci El nu a luat asupra Sa o natură neinteligentă și nerațională. Căci, dacă ar fi luat o natură neinteligentă și nerațională, nu ar mai fi fost om. El a luat însă o natură rațională, fiindcă omul este o natură inteligentă și rațională.

I Cor 2, 16

39 (40) *Mărturiile Sfinților Părinți despre proprietățile naturale ale Domnului Hristos*

Deci, Sfinții Părinți au spus cu toții că dacă în Domnul nostru Iisus Hristos sunt două naturi, atunci și proprietățile naturale sunt duble. Pentru că este cu neputință ca o natură să fie constituită fără proprietățile ei constitutive. Deci, în mod necesar, de vreme

ce El are două naturi, trebuie să spunem și că voințele Sale naturale, adică puterile Sale voitoare, sunt două. Astfel, fiind Dumnezeu prin natura Sa, El a avut voința dumnezeiască și atotputernică, iar ca unul care S-a făcut om, asumându-și această natură, a avut și voința omenească, prin care a vrut, de pildă, ca intrând în casă să stea ascuns și nu a putut (Marc. 17, 24). Căci nu cred că vrei să atribui voinței Lui dumnezeiești ceva care să-i fie cu neputință. Deci El a avut puterea de a vrea a sufletului omenesc și potrivit cu aceasta a vrut cele omenești. Altfel spus, El s-a aplecat spre cele omenești după voința Lui sufletească, așa cum a vrut cele dumnezeiești prin voința Lui dumnezeiască, unul și același Fiu al lui Dumnezeu, Hristos, Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit. Aceasta însă s-a petrecut nu ca și cum la mijloc ar fi putut fi o opinie potrivnică, ci voința omenească [a lui Hristos] s-a supus în chip liber voinței Lui dumnezeiești și părintești și a vrut aceleași lucruri pe care însăși voința Lui dumnezeiască a vrut ca ea să le voiască.[51]

40 (41) *Considerații soteriologice*

Fiindcă voința lui Adam nu s-a supus voinței dumnezeiești, ci opinia sa a vrut cele potrivnice voinței dumnezeiești, încălcând astfel [porunca], și fiindcă nimeni dintre cei din Adam n-a fost întru totul supus voinței dumnezeiești, ci fiecare ipostas s-a arătat urmând propria opinie, nesupus față de voința dumnezeiască, căci „toți au păcătuit, motiv pentru care sunt

Rom. 3, 23 lipsiți de mărirea lui Dumnezeu", după cum spune Apostolul Pavel, de aceea Fiul lui Dumnezeu, făcându-se om cu bunăvoirea părintească, a luat asupra Sa natura omenească și voința naturală omenească. Însă El nu a luat asupra Sa și [un] ipostas uman[52], astfel încât voința proprie naturii umane să nu trăiască după voința ipostatică și gnomică [a ipostasului uman] și să se opună deci voinței dumnezeiești, ci să fie supusă în chip liber și deplin acesteia, dezlegându-se astfel de vechea încălcare [a poruncii].

Marc. 7, 24 Și iarăși, după Evanghelistul Marcu, [Hristos] a avut voința omenească pentru că, intrând în casă, a vrut să stea ascuns și nu a putut. Voința dumnezeiască este atotputernică, iar nu neputincioasă; neputincioasă este numai voința omenească. Deci El a vrut prin voința Sa omenească, în timp ce voința dumnezeiască a îngăduit și a dat prilej naturii Sale omenești să se folosească de cele ce îi sunt proprii, adică să vrea și să nu poată.

Și iarăși: „Părinte, dacă este cu putință, treacă de la
Mat. 26, 39 Mine paharul acesta", adică paharul morții. Iată pofta și dorința naturală de a trăi pe care o au în chip natural animalele raționale și cele neraționale. „Dar să nu fie voia Mea, ci a Ta". Iată dorința rațională și naturală a intelectului, dorința liberă și judecată, dorința de a
Mat. 26, 39 înfrâna pofta nerațională. „Să nu fie voia Mea, ci a Ta". Nu „a Mea", cea omenească, potrivit căreia nu-Ți sunt părtaș, căci Tu nu ești om, așa cum sunt Eu, și nici n-ai primit pătimirile omenești, ci „a Ta", [voința] comună Mie și Ție, al cărei părtaș sunt așa cum sunt părtaș naturii dumnezeiești[53]. „Căci nu m-am coborât

să fac voia Mea, ci a Celui ce m-a trimis". Nu ca Ioan 6, 38
voința Mea omenească să trăiască după opinia ei proprie și potrivnică voinței Tale, ci să fie supusă voinței Tale. Căci a fost voia și bunăvoirea Tatălui ca El să pătimească pentru mântuirea lumii, pentru care S-a și întrupat. De aceea, voința arată aici nu puterea de a vrea, ci lucrul voit. Pentru că aici nu este vorba ca El să facă voința dumnezeiască, întrucât aceasta este necreată și fără de început, ci lucrul voit, pe care l-a vrut voința dumnezeiască. Tot astfel trebuie înțelese și
cuvintele „toate voințele Lui întru ei", deoarece Ps. 15, 4
Dumnezeu nu are mai multe puteri voitoare, ci una singură, iar aceasta nu este întru Sfinți, fiindcă atunci ar fi în ei și natura Lui. Căci cei care au o singură voință au și aceeași natură. Cuvintele de mai sus arată însă că întru sfinți sunt numai voințele lui Dumnezeu, adică poruncile Lui.

42 *Cum s-au împăcat proprietățile celor două naturi în Domnul Hristos*

S-a arătat, deci, că Hristos, având două naturi, a avut de asemenea două voințe naturale și două lucrări naturale, căci numai astfel El a fost Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit. Într-adevăr, nu poate fi Dumnezeu desăvârșit cel care nu are toate proprietățile Dumnezeirii și, înainte de toate, natura dumnezeiască; pe de altă parte, nu poate fi nici om desăvârșit cel care nu are natura desăvârșită a omului și toate proprietățile naturale ale umanității. Hristos a avut deci voința

dumnezeiască, după care, ca Dumnezeu, a voit dimpreună cu Tatăl și cu Duhul cele dumnezeiești, căci așa cum Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt au o singură natură, tot astfel au și o singură voință conformă cu această natură. El a avut însă și voința naturală omenească, adică puterea naturală de a vrea, ca unul care s-a făcut om desăvârșit asemenea Maicii Sale. Căci după cum natura Sa și a Maicii Sale a fost una, la fel și voința a fost una. Hristos a avut și lucrarea dumnezeiască, potrivit căreia, voind în chip liber, lucra cele dumnezeiești dimpreună cu Tatăl și cu Duhul, dar a avut și lucrarea omenească, potrivit căreia a lucrat în chip liber cele omenești. Căci nu prin voința dumnezeiască a vrut să rămână ascuns și nu a putut și nici prin voință dumnezeiască nu a vrut să mănânce și să bea. Acestea sunt lucrările voite de natura omenească și nu de cea dumnezeiască. Și nici nu a umblat sau și a întins mâinile prin lucrare dumnezeiască, căci a umbla și a întinde mâinile nu țin de lucrarea dumnezeiască și nici de natura dumnezeiască. Totuși, fiecare dintre cele două naturi care au fost în Hristos a voit și a lucrat ceea ce a avut propriu, cu participarea celeilalte, voința și lucrarea Lui omenească slujind întotdeauna voinței și lucrării Lui dumnezeiești. Căci așa cum prin lucrarea Lui trupească a lucrat voința dumnezeiască, întrucât a ținut cu mâna Lui mâna copilei și a zis „copilă, scoală-te", iar prin atingere și prin cuvânt lucrarea dumnezeiască a înviat-o pe fată, tot astfel și prin voința Lui omenească a lucrat voința Lui dumnezeiască. Voind dumnezeiește [Hristos] a lucrat minunea, voind omenește a întins

mâna și a zis „scoală-te". Pe scurt, tot ceea ce a vrut și a lucrat omenește, s-a făcut mântuire lumii. El nu a săvârșit cele dumnezeiești așa cum le săvârșește Dumnezeu, căci nu este propriu lui Dumnezeu să facă minuni prin atingere și întinderea mâinilor. Dar nu a făcut nici cele omenești ca un om, pentru că pătimirile unui simplu om nu pot aduce mântuire lumii. Ci fiind Dumnezeu și făcându-se om, ne-a arătat o lucrare nouă, cu alte cuvinte străină [de cele de până la el], o lucrare divino-umană: divină, dar lucrând prin cea umană, și umană, dar slujind celei divine și înfățișând semnele Dumnezeirii Sale care triuește laolaltă cu umanitatea Sa. Luc. 7, 54

43. *Cum s-au împăcat lucrările naturale în Domnul Hristos?*

După cum fierul este de o natură și focul de altă natură, fiecare dintre ele având o lucrare diferită, focul nu taie, ci arde și luminează potrivit lucrării sale naturale, iar fierul nu este prin natura sa nici arzător, nici luminos, ci taie și are culoare neagră, și atunci când are loc o unire a lor, fiecare săvârșește propria sa lucrare laolaltă și nu despărțit, căci în același timp cu tăierea se petrece și arderea, iar focul arde și luminează prin fier, și după cum nu este vorba numai de o lucrare naturală, ci de două, una a focului, arderea, iar cealaltă a fierului, tăierea, fiecare dintre ele având un rezultat propriu, focul [produce] arderea, iar fierul tăierea, cu toate că tăierea arde și arderea taie, tot astfel și în

Domnul nostru Iisus Hristos fiecare natură lucrează cele proprii ei, cu participarea celeilalte[54]. Aceasta nu înseamnă că cele două sunt una singură și nici că au un singur rezultat, ci natura Lui omenească a avut ca rezultat supunerea în chip liber față de voința dumnezeiască și slujirea ei, întinderea mâinii prin voință proprie și atingerea de copilă supunându-se și slujind voinței dumnezeiești, iar Dumnezeirea a avut ca rezultat ridicarea copilei, care s-a lucrat prin atingere.

44. *Felul de lucrare al Domnului este unic*

Pentru aceasta nici marele Dionisie[55] nu a zis o [singură] lucrare *divino-umană*, ci o lucrare *nouă* în chip absolut, cu alte cuvinte *străină*. Căci fiecare dintre ele era deopotrivă străină și divino-umană. El a spus aceasta nearătând un număr, ci un fel de a fi străin. Domnul, având milă de propria lui făptură, care a primit din voia ei suferința păcatului, ca pe o sămânță de mai târziu a vrăjmașului, a luat asupra Sa tot ceea ce era bolnav spre a-i aduce vindecare. Pentru că ceea ce nu este asumat nu este vindecat, iar ceea ce a fost asumat, chiar dacă a greșit, a fost mântuit. Dar cine a greșit și a călcat pentru prima oară porunca lui Dumnezeu dacă nu mintea și dorința ei rațională, adică voința[56]? Aceasta, deci, avea nevoie de vindecare, căci păcatul este boala minții. Dacă [Hristos] n-ar fi luat asupra Sa un suflet rațional și inteligent[57] dimpreună cu voința lui, atunci n-ar fi vindecat suferința naturii omenești. De aceea, El a luat

asupra Sa voința umană, nu însă și păcatul, căci păcatul nu este făptura Lui. Deci, ca să alunge din suflet boala păcatului, semănată mai târziu de vrăjmaș, El a luat asupra Sa un suflet și voința acestuia. Dar nu a săvârșit vreun păcat. Ca să dezlege trupul din stricăciune și din robia păcatului, El a luat asupra Sa un trup, precum și pedepsele provenite de pe urma primei încălcări a poruncii lui Dumnezeu, astfel încât răscumpărând pentru noi datoria care era asupra noastră, să ne elibereze din condamnare. Dar un sclav nu poate să-l elibereze pe un alt sclav. De aceea, fiind fără de păcat, liber și nesupus morții sau vreunei alte pedepse, a primit pentru noi pedepsele care erau asupra noastră și a murit pentru noi, „ca să dea putere celor ce-L vor primi pe El ca să devină copii ai lui Dumnezeu" și să le dăruiască nestricăciunea și viața Ioan 1, 12
fără de chinuri, fără de durere, la fel cu a îngerilor, pentru a renaște în veacul viitor. Căci trebuie să suferim mai întâi cele ale primului Adam, din care am avut și nașterea, pentru a dobândi apoi darurile celui de-al doilea Adam. Aceasta se va petrece dacă vom urma căile Sale, dacă vom păzi legea libertății și nu vom deveni iarăși robi ai păcatului. Căci eliberând natura noastră, [Hristos] ne-a dat iarăși poruncă și ne-a arătat calea pe care dacă vom umbla, vom împărăți împreună cu El, mergând acolo unde El, ca înaintemergător al nostru, a mers. Dacă vom urma însă o altă Evr. 6, 20
cale, vom rămâne afară. Fie ca noi cei care urmăm îndeaproape căile Sale să fim întotdeauna împreună cu El și să ne bucurăm de slava și împărăția Sa, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.

NOTE ŞI COMENTARII

[1] Sfântul Ioan Damaschin defineşte în *Dialectica*, 5 (PG 94, col. 593A, 10, col. 569), natura (*physis*) ca „specie care nu este divizibilă în alte specii", „specia cea mai specială". Accentul în definirea unei *naturi* cade pe ceea ce o diferenţiază de celelalte naturi sau specii (pentru detalii capitolul despre hristologia Sfântului Ioan Damaschin din J. Meyendorff, *Hristos în gândirea creştină răsăriteană*, trad. de pr. Nicolai Buga, 1997, reluat în acest volum ca postfaţă). În privinţa rolul definiţiilor conceptuale în discursul teologic vezi diac. Ioan I. Ică jr., „*Dialectica* Sfântului Ioan Damaschinul – prolegomenă logico-filosofică a *Dogmaticii*", în *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Teologie ortodoxă* 40/1-2, 1995, pp. 85-140. În tradiţia filosofică şi teologică de până în secolul al II-lea, *hypostasis* şi *ousia* sunt considerate sinonime şi desemnează realitatea substanţială. Însă Origen foloseşte în Comentariul său la Ioan termenul de *hypostasis* pentru persoanele Treimii (II, 10(16), 75, SC 120, p. 255). După el, Dionisie al Alexandriei va vorbi despre *trei ipostasuri în Dumnezeu*, respingând astfel erezia modalistă, întrucât *prosopon* nu părea suficient de clar. Dar latinii, care echivalaseră *prosopon* cu *persona* şi *ousia* sau *hypostasis* cu *substantia*, vor avea serioase dificultăţi în înţelegerea noului sens al lui *hypostasis* în teologia trinitară, sens care trimite la actul de a subzista. În secolul al IV-lea, Atanasie al Alexandriei păstrează echivalenţa *ousia-hypostasis*, canonizată la Sinodul de la Niceea (325), pentru a stăvili arianismul, capabil să asimileze afirmarea pluralităţii ipostasurilor în Dumnezeu; iar

huzându-le, Sinodul din Alexandria (362) permite folosirea celor două sensuri ale lui *hypostasis*, recunoscând în spatele lor aceeaşi învăţătură de credinţă, deşi unii dintre participanţi îşi menţin rezerva faţă de limbajul despre cele trei ipostasuri. În acest context intervine geniul Sfântului Vasile cel Mare. La o analiză minuţioasă a lucrării sale *Contra lui Eunomie*, unde persoanele divine sunt desemnate prin proprietăţile lor relative şi subzistente, termenul de *hypostasis* aproape că nu este de găsit. Abia după stabilirea învăţăturii sale despre proprietăţi, acest cuvânt va primi un sens riguros. „Termenul *consubstanţial* [de la Niceea] lăsat singur este ambiguu (...) pentru că rămâne unilateral; el exprimă aspectul unităţii divine, nu şi distincţia persoanelor. Formula *trei ipostasuri* (...) este şi ea ambiguă, căci nu înlătura îndoiala asupra unicităţii divine şi a consubstanţialităţii ipostasurilor. În acest context, o singură soluţie se impune: «logodna» celor două limbaje a căror parţialitate le face ambigue (...) Nu este de ajuns să vorbeşti despre trei persoane, ci trebuie sa spui trei ipostasuri consubstanţiale în unitatea lui Dumnezeu" (B. Sesboüé, pp. 297-298). Despre distincţia *hypostasis – ousia* şi *hypostasis – physis* în teologia trinitară, vezi A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. I (1973) şi I/1 (1990), trad. fr. Paris, Cerf; A. de Halleux, „*Hypostase* et *personne* dans la formation du dogme trinitaire", în *Patrologie et oecuménisme*, pp. 113-214; John Meyendorff, *Hristos în gândirea creştină răsăriteană*, trad. de pr. Nicolai Buga, Bucureşti, EIBMBOR, 1997; J. Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Developement of Doctrine*, vol. 2, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1974, pp. 37-90; B. Sesboüé/J. Wolinski, *Histoire des dogmes*, vol. 1, *Le Dieu du salut*, Paris, Desclée, 1994, pp. 290-317.

[2] Potrivit lui Aristotel, accidentul este „o determinaţie ce revine unui lucru (...) dar care nu e nici necesară, nici

constantă" şi care nu este cuprinsă în esenţa acelui lucru (*Metafizica* Δ, 1025a). Spre deosebire de gen sau de definiţie, accidentul nu exprimă esenţa lucrului, iar spre deosebire de ceea ce este propriu (*idion*), nu are o relaţie necesară cu subiectul (*Top.* I, 5, 102b5: accidentul este „ceea ce poate să aparţină sau să nu aparţină unui subiect, oricare ar fi acesta").

[3] Cf. Maxim Mărturisitorul, *Ep.* 12 [trad. de pr. Dumitru Stăniloae, PSB 81, 1990, pp. 79-80]: „Deci după Părinţi unirea după ipostas este adunarea celor de altă fiinţă (esenţa sau natură, n. ed.) într-un ipostas, fiecare din cele ce s-au compus în El păstrând nealterată şi nedespărţită proprietatea ei naturală faţă de cealaltă. (...) Cel ce mărturiseşte unirea după ipostas, chiar dacă spune două firi după unire, unite în mod neîmpărţit, adică în unirea cea după ipostas, nu se abate de la adevăr. Căci mărturiseşte că cele din care se compune Hristos au ramas neamestecate, după Părinţi, datorită deosebirii păstrate după unire".

[4] Vezi *Cuvântarea 28* a Sfântul Grigore din Nazianz, PG 36, col. 25-72 (n. trad.) [trad. de pr. Dumitru Stăniloae, *Cele cinci cuvântări teologice* (27-31), Anastasia, 1993].

[5] Potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, natura (*physis*) se referă la universal (*katholou*), la gen (*genos*) şi la specie (*eidos*) şi înseamnă ceea ce este comun (*koinon*) tuturor fiinţelor individuale. Astfel, *natura* este acelaşi lucru cu esenţa (*ousia*). Natura este înzestrată cu puteri sau facultăţi (*dynameis*) care se exercită printr-o operaţie sau lucrare proprie (*energeia*). Ipostasul (*hypostasis*) sau persoana (*prosopon*) se referă la fiinţele individuale şi este o esenţă cu particularităţile ei (cf. *Ep.* 15, PG 91, 557D), care desemnează ceea ce este în sine (*kath auto*), ceea ce este particular (*kath ekaston*) şi propriu (*idion*), ceea ce diferenţiază şi separă un ipostas de un altul (cf. J.-Cl. Larchet, *Saint Maxime le Confesseur*, Paris, Cerf, 2003, pp. 141-142): „Pentru că cele unite între ele în una şi aceeaşi fire (natură, *physis*) sau fiinţă (esenţă, *ousia*) nu se vor uni niciodată în unul şi acelaşi ipostas, adică nu vor putea avea una şi aceeaşi persoană sau ipostas. (...) Cele unite în una şi aceeaşi fire sau fiinţă, adică cele ce sunt de una şi aceeaşi fire sau fiinţă, se disting între ele ca ipostasuri sau ca persoane, cum e cazul cu îngerii şi cu oamenii şi cu toate creaturile ce se contemplă în specie şi gen" (*Ep.* 15, PG 91, 549C, trad. de pr. D. Stăniloae, PSB 81, p. 123).

[6] Cf. *Dialectica*, col. 616B: ipostasul este o existenţă în sine. Pentru importanţa noţiunii de ipostas în gândirea patristică potrivit analizei Sfântului Ioan Damaschin, vezi A. Louth, *St John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford University Press, 2002, pp. 47-53. Ioan Damaschin este moştenitorul unei întregi tradiţii care, începând cu Sfântul Vasile cel Mare, a stabilit distincţia între *ousia* şi *hypostasis* în teologia trinitară şi a continuat de-a lungul disputelor hristologice şi a definiţiilor dogmatice din secolele V-VI să aprofundeze sensul lui *hypostasis*, pentru care manualele de logică şi tratatele de filosofie antică erau de puţin folos. Astfel, după cum reiese şi din mărturiile istoricului bisericesc Socrate (III, 7, 17) şi ale filosofului Ioan Philopon (un fragment din *Diaiteles* păstrat de Damaschin în *Haers.* 83), *hypostasis* este o creaţie teologică. În *Dialectica*, Sfântul Ioan Damschin se consacră în două rânduri lămuririi înţelesului lui *hypostasis*: pe de o parte, el este definit ca fiinţă, deci sinonim cu ousia, pe de alta, desemnează individul şi corespunde lui *prosopon*. În distincţia fundamentală patristică între ceea ce este comun (*to koinon*) şi ceea ce este particular (*to merikon*), esenţa/*ousia*, natura/*physis*, forma/*morphe*, specia/*eidos* corespund primului termen, iar individul, *prosopon* şi *hypostasis* celui de-al doilea. Pentru Ioan Damaschin, *hypos-*

tasis este o esenţă cu accidente, o subzistenţă în sine; dar ceea ce este mai important şi poate face din noţiunea de *hypostasis* centrul ontologiei patristice, al unei ontologii „profund existenţiale" (diac. Ioan I. Ică jr., *art. cit.*, p. 121), este afirmaţia din *Dialectica* (43, 8-11), potrivit căreia numai ipostasul sau individul are subzistenţă. Din perspectiva lui A. Louth, în pofida rolului central al noţiunii de *hypostasis*, nu am putea totuşi vorbi de o „ontologie personalistă" la Ioan Damaschin, întrucât nu există o aplicare restrânsă a acestei noţiuni la sfera persoanei (cf. *op. cit.*, p. 52).

[7] Vezi *Cuvântarea 20* a Sfântului Grigore din Nazianz, PG 35, col. 1065-1080 (n. trad.).

[8] Formula Sinodului de la Calcedon (451). Vezi analiza lui B. Sesboüé din B. Sesboüé/J. Wolinski, *Histoire des dogmes*, vol. I, *Le Dieu du salut*, Paris, Desclée, 1994, pp. 393-416, precum şi articolele sintetice ale lui B. Sesboüé şi J. Fantino din volumul coordonat de Marie-Anne Vannier, *Hristos*, trad. de Daniela Cârstea, Bucureşti, Anastasia, 2004, pp. 5-37 şi 71-85.

[9] Cf. *Dogmatica* III, 3, trad. de pr. D. Fecioru, Bucureşti, 1943[2], pp. 179 sq.

[10] Despre acest aspect, J. Meyendorff, *op. cit.*, pp. 73-98.

[11] Vezi argumentele în apărarea cinstirii icoanelor: Chr. von Schönborn, *Icoana lui Hristos*, trad. de Vasile Răducă, Bucureşti, Anastasia, 1996, pp. 149-154.

[12] Vezi *Cuvântarea 25* a Sfântului Grigore din Nazianz, PG 35, col. 1097-1225 şi *Cuvântarea 30*, PG 36, col. 241-256 (n. trad.) [trad. de pr. D. Stăniloae, Anastasia, 1993].

[13] Vezi *Cuvântarea 25* a Sfântului Grigore din Nazianz, PG 35, col. 1065-1080 (n. trad.).

[14] *Ibidem*.

[15] Sfântul Grigore din Nazianz întrebuinţează expresia „en mikro megan", *Cuvântarea 38*, PG 36, col. 324, şi

Cuvântarea 45, col. 632 (n. trad.). Sfântul Grigore de Nyssa, în *Despre facerea omului*, cap. XVI (trad. de pr. T. Bodogae, PSB 30, 1998, p. 46), respinge ideea omului-microcosmos plasând-o la nivel strict material: „Cât de mărunte şi de nevrednice păreri şi-au făcut despre măreţia omului câţiva necreştini atunci când şi-au închipuit că înalţă pe om dacă îl compară cu lumea aceasta! Anume ei spun că omul e un *microcosmos*, sau *o lume în mic*, şi că în om nu se cuprinde altceva nimic decât elementele care se află în lumea pământească. Prin acest nume pompos ei au vrut să preamărească firea omenească, dar uită că în cazul acesta măreţia omului ar fi tot atât de strălucită ca şi cea a muştelor şi a şoarecilor, şi acela, în alcătuirea lor, au aceleaşi patru elemente ca şi la om şi la celelalte vietăţi (...)". La Maxim Mărturisitorul însă, această idee este legată de funcţia de mediere a omului între cinci distincţii sau polarităţi: creat şi necreat, inteligibil şi sensibil, paradis şi lumea oamenilor, cer şi pământ, masculin şi feminin. „Pentru Maxim, ca şi pentru Nemesius din Emesa, omul-microcosmos (...) trebuie să facă ceva mai mult decât să reflecte pur şi simplu structura universului. Sarcina lui este de a conduce multiplicitatea şi dualitatea acestuia din urmă spre unirea finală, această unire nu implică însă schimbarea naturilor sau a speciilor diferenţiate, ci mai degrabă desăvârşirea lor. Această sarcină i a fost dată omului dintru început, însă realizarea ei a fost întreruptă de cădere. Din această pricină ea a trebuit să fie îndeplinită mai întâi şi în totalitate de Hristos, Care este Dumnezeu şi om în acelaşi timp" (Lars Thunberg, *Omul şi cosmosul în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul*, trad. de Remus Rus, Bucureşti, EIBMBOR, 1999, p. 74).

[16] Cf. Sfântul Grigore de Nyssa, *Despre facerea omului*, cap. XVI, pp. 48-49: „(...) firea omenească stă la mijloc între două extreme puse una altera, între fiinţele dum-

netrupeşti şi netrupeşti pe de o parte, şi viaţa dobitoacelor şi a vietăţilor necugetătoare pe de alta parte. Într-adevăr, în alcătuirea omului uşor le putem surprinde pe amândouă: de la Dumnezeu el a primit cugetul şi puterea de judecată, care este comună pentru bărbat şi femeie, iar din lumea necugetatoarelor omul are alcătuirea trupească şi toate cele trupeşti (căci oricine face parte din categoria oamenilor are pe deplin şi una şi alta din aceste însuşiri)". Potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, omul este chemat să unească inteligibilul cu sensibilul întru Hristos, mai întâi prin dobândirea unei cunoaşteri asemănătoare cu a îngerilor. Medierea a fost realizata deplin de Hristos prin ascensiunea naturii umane asumate, străbătând ierarhiile cereşti până la Tatăl (*Ambigua* 41, PG 91, col. 1309C, cf. L. Thunberg, *op. cit.*, pp. 81-82). Vezi şi *Dogmatica* II, 12, pp. 124-131.

[17] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, trad. şi note de N. I. Ştefănescu, Ed. Ştiinţifică, 1996, pp. 32-33.

[18] Despre teoria celor patru calităţi constitutive microcosmosului uman în medicina antică, vezi R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturn şi melancolia. Studii de filosofie a naturii, religie şi artă*, trad. Meruna şi Bogdan Tătaru-Cazaban, Adela Vaetişi, Iaşi, Polirom, 2002, pp. 26-35.

[19] Iata ecoul la Sfântul Grigore Palama: „Îngerii nu au trup înjugat, ca să-l aibă subjugat minţii" (trad. de pr. D. Stăniloae, în *Filocalia* 7, 1977, p. 468). Potrivit Sfântului Ioan Casian (*Conf.* IV, 13, SC 42, 1955, p. 179, trad. rom. David Popescu, EIBMBOR, 2004[2], p. 100), căderea fără putinţă de întoarcere a îngerilor este înţeleasă şi ca inexistenţa a unui interval între decizia unui spirit pur şi împlinirea ei, tocmai pentru că îngerii nu au trup: „În sfârşit, vedem că aceia care nu sunt opriţi de nici o piedică a trupului să-şi îndeplinească dorinţele lor, adică demonii şi celelalte duhuri ale răului căzute din rândurile îngerilor

sunt cu totul răufăcătoare pentru oameni prin aceea că nu şovăie să facă răul o dată ce l-au început; sufletul lor dezlegat de substanţa materiei este pe cât de iute la planuri, pe atât de primejdios la înfăptuiri şi, fiindcă le este foarte uşor să facă fără zăbavă ce au vrut, neintervenind nici un moment de răzgândire mântuitoare, răul pus la cale se înfăptuieşte nemijlocit". Drept urmare, după Ioan Damaschin (*Dogmatica*, trad. rom., p. 81), trupul omului este limită a păcatului şi prilej al întoarcerii la Dumnezeu: „Îngerul este incapabil de pocăinţă pentru că este necorporal. Omul însă, din pricina slăbiciunii corpului, are parte de pocăinţă". Oare nu am putea înţelege astfel şi afirmaţia tulburătoare a lui Tertulian: „Caro salutis cardo" („Trupul este poarta mântuirii")?

[20] Vezi şi *Dogmatica*, pp. 80-85 (unde sunt prezente doar argumentele superiorităţii angelice). Asupra acestei comparaţii, în Andrew Louth, *St John Damascene*, p. 122 sq. În tensiunea dintre chipul dăruit şi asemănarea care trebuie dobândită, pentru Sfântul Grigore Palama superioritatea omului faţă de înger stă de partea chipului: „(...) deşi chipul lui Dumnezeu îl avem noi până astăzi mai mult decât îngerii, în asemănarea cu Dumnezeu am rămas, mai ales acum, cu mult mai prejos decât îngerii buni" (trad. de pr. D. Stăniloae, *Filocalia*, vol. 7, p. 469). Vezi şi reluarea acestora la Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Bucureşti, EIBMBOR, 2003[3], vol. I, pp. 437-469 (există chiar fraza: „omul este, dintr-un punct de vedere, mai mult după chipul lui Dumnezeu decât îngerii", p. 427). Despre acest aspect, v. şi articolul nostru „Între Dionisie şi Palama, o angelologie ortodoxă", în T. Baconsky/B. Tătaru-Cazaban (ed.), *Dumitru Stăniloae sau paradoxul teologiei*, Bucureşti, Anastasia, 2003, pp. 371-389. Pentru „supra-angelicitatea" omului, v. Andrei Pleşu, *Despre îngeri*, Humanitas, 2003, pp. 32-39. În tradiţia occiden-

tală, tema dobândește un relief aparte la Meister Eckhart și o rezonanță poetică specială la Angelus Silesius (o primă parte a poemului *Călătorul heruvimic* a apărut în traducerea Ioanei Pârvulescu la Ed. Humanitas, 1999).

[21] Cf. Aristotel, *Despre suflet. Parva naturalia*, trad. și note de Șerban Mironescu și Constantin Noica, Ed. Științifică, p. 192. De asemenea, Ioan Damaschin, *Dogmatica* II, 17, p. 135.

[22] Sfântul Ioan Damaschin se sprijină pe distincția categorială aristotelică între *acțiune* (în acest text: *lucrare*) și *pasiune* (*înrâurire*, în versiunea lui C. Noica, sau *pătimire*), cf. Aristotel, *Categoriile*, cap. 4 și 9.

[23] Cf. Aristotel, *Cat.* 14.

[24] Despre analiza procesului deliberativ: Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 22, pp. 145-146. Vezi și A. Louth, *op. cit.*, pp. 138-139.

[25] Vezi Sfântul Grigore de Nyssa, *Cuvântarea 10*, PG 46, col. 277-297 (n. trad.).

[26] Sfântul Grigore de Nyssa, *Despre facerea omului*, cap. XVI, p. 49: „De fapt virtutea constă în a fi stăpân și în a face ce îți place: tot ce faci din constrângere sau din silă nu poate fi virtute".

[27] Vezi J.-Cl. Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, trad. Marinela Bojin, București, Ed. Sophia, 2001, pp. 109-123.

[28] Cf. *Dogmatica* III, 3, pp. 179-186. Pe de o parte, monofiziții sunt adepții lui Euthyches, partizan neîmblânzit al formulei „două naturi înainte de unire, una singură după unire". Monofizismul său, care invocă expresii ale lui Chiril al Alexandriei necontextualizate și luate literal, are drept consecință amestecul proprietăților și confuzia naturilor, mai precis absorbirea umanului în divin. Există însă și un monofizism al celor care nu au acceptat definiția hristologică a Sinodului de la Calcedon (451): „două naturi într-un singur ipostas", întrucât, invocând fidelitatea față de textele lui Chiril al Alexandriei, înțelegeau prin *physis* ceea ce Părinții calcedonieni înțelegeau prin *hypostasis*. Reprezentanții principali ai acestui monofizism sunt Sever, patriarhul Antiohiei, și Filoxen de Mabbough (Hieropolis). Împărații bizantini vor încerca prin formule de compromis doctrinar să obțină revenirea sediilor monofizite în comuniune cu Patriarhia de la Constantinopol, dar vor trezi opoziția Romei, apărătoare a formulei calcedoniene. În urma edictului din 482, papa Felix III rupe comuniunea cu patriarhul Acacios: schismă care va dura treizeci și trei de ani.

[29] Patriarh al Constantinopolului (428-431), provenit din școala teologică antiohiană a lui Diodor din Tars și Teodor de Mopsuestia. Respingând denumirea de *Theotokos* („mama a lui Dumnezeu"), pe care o înlocuiește cu *Christotokos* („mama a lui Hristos-omul"), a provocat un imens scandal. Viziunea sa asupra relației dintre cele două naturi ale lui Hristos conducea la afirmarea a două ipostasuri distincte, dar intim legate în unicitatea *prosopon*-ului. „Apropierea dintre Dumnezeu și om în Întrupare este percepută de Nestorie ca o promiscuitate. Acesta pare a fi adevăratul motiv al respingerii denumirii de *Theotokos* acordată Mariei, și nu ignoranța conceptuală, care-l împiedica să distingă între *natură* și *persoană* sau *ipostas*" (B. Sesboüé în *Hristos*, pp. 21-22). Reacția Sfântului Chiril al Alexandriei avea să ofere argumentele esențiale pentru formularea învățăturii ortodoxe despre unirea după ipostas, care implică asumarea de către Cuvânt a nașterii după trup. Astfel, Fecioara Maria este cu adevărat Maică a lui Dumnezeu, întrucât ipostasul este unic și este al Fiului lui Dumnezeu.

[30] Monotelismul susține existența unei singure voințe în Hristos, corespunzătoare unicității ipostasului. Pentru detalii, vezi nota complementară, pp. 84-88.

[31] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Disputa cu Pyrhus*, PG 91, 296A. *Opuscula th. et pol.* I, 14-16, PG 91, 12CD, 153AB-192B.

[32] Potrivit Sfântul Maxim, natura se poate manifesta diferit prin puterile sale datorită unei orientări care depinde de inițiativa persoanei și determină astfel *dispoziția voinței* (*gnome*) și alegerea (*proairesis*) care îi sunt proprii (cf. Larchet, *Saint Maxime le Confesseur*, p. 142). Originalitatea psihologiei maximiene constă tocmai în analiza voinței în funcție de distincția dintre natură și ipostas. Voința (*thelesis*, *thelema*) este o dorință sau facultate apetitivă rațională prin care omul este sursa propriei sale mișcări. Există o distincție între simplul fapt de a vrea (*to haplos thelein*) și felul de a vrea (*to pous thelein*). Primul aparține naturii și se referă la voința naturală (*thelema physikon*), cel de al doilea aparține ipostasului și se referă la voința gnomică (*thelema gnomikon*) (*Pyr.*, PG 91, 296A).

[33] Vezi *Cuvântarea 23* a Sfântului Grigore din Nazianz, PG 35, col. 1152-1168 și *Cuvântarea 42*, PG 36, col. 457-492 (n. trad.).

[34] Vezi Sf. Maxim Mărturisitorul, *Opuscula th. et pol.* I, PG 91, 12CD, 16, PG 91, 192B: voința naturală nu poate vrea ceva împotriva naturii sau ceva rău.

[35] Vezi *Cuvântarea 30* a Sfântului Grigore din Nazianz, PG 36, col. 104-133 (n. trad.) [trad. de pr. D. Stăniloae, Anastasia, 1993].

[36] Vezi PG 7, col. 1232 (n. trad.).

[37] Vezi Sfântul Clement Alexandrinul, PG 9 (fragm. *De providentia*), col. 752 (n. trad.).

[38] Vezi Sfântul Atanasie, PG 26, col. 1105 (n. trad.) [vezi și ed. Ch. Kannengiesser, SC 199, 2000[2], pp. 270-289].

[39] În lumea latină, aceeași idee se întâlnește cu precădere la Augustin, *De civ. Dei* XII, 1, 3 (*Bibliothèque augustinienne*, pp. 150-151).

[40] Vezi *Epist.* 101, PG 37, col. 176-193 (n. trad.) [*Lettres théologiques*, ed. P. Gallay/ M. Jourjon, SC 208, 1998, 1974[1]].

[41] *Ibidem*, col. 184 (n. trad.).

[42] Explicând același fragment, Sf. Maxim (în *Disputa cu Pyrhus*, PSB 81, p. 332) amintește la comentariul Sfântului Vasile cel Mare la psalmul 42: „Căci cuvântul înainte arată că nu cercetând și deliberând ca noi, ci întrucât subzistă dumnezeiește prin însăși existența sa, avea din fire binele".

[43] Cf. Maxim Mărturisitorul, *Disputa cu Pyrhus* (p. 323): „Nu e același lucru a voi și a voi într-un anume fel, precum nici a vedea și a vedea într-un anume fel. A voi, ca și a vedea, e propriu firii și este o însușire a tuturor celor de aceeași fire și gen, iar a voi într-un anumit fel, adică a voi a se plimba și a nu voi a se plimba, sau a privi la dreapta sau la stânga (...) e un mod de întrebuințare a voinii și a vederii, aparținând numai celui ce-l întrebuințează și despărțindu-l de alții după așa numita în general deosebire". Aceeași analiză la Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica* III, 14, p. 219: „A voi este o însușire a firii ca și a vedea, căci o au toți oamenii. Dar a voi într-un fel oarecare nu este o însușire a firii, ci a felului nostru de a gândi, după cum și a vedea într-un fel oarecare, bine sau rău, căci nu toți oamenii voiesc la fel și nici nu văd la fel. Același lucru îl vom admite și despre activități (lucrări, n. ed.). Căci a voi într-un fel oarecare, a vedea într-un fel oarecare sau a lucra într-un fel oarecare este modul întrebuințării voinței, vederii și activității care face uz de ele și îl deosebește de ceilalți în virtutea așa numitei deosebiri comune".

[44] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica* II, 12, p. 125: „Aceasta numim *chip dumnezeiesc*, căci cuvintele *după chipul* indi-

că rațiunea și liberul arbitru, iar cuvintele *după asemănarea* arată asemănarea noastră cu Dumnezeu în virtute atât cât este posibil"

[45] Vezi *Cuvântarea 42* a Sfântului Grigore din Nazianz PG 36 col 632 (n trad) Despre libertate ca „chip al lui Dumnezeu" în om vezi Sfântul Chiril al Alexandriei *Glafire* PG 96 col 24C [trad de pr D Stăniloae PSB 39, 1992 p 14], Sfântul Grigore de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic* 5 [trad de pr T Bodogae, PSB 30 1998], *Cuvânt despre moarte* PG 46 524A

[46] Vezi Sfântul Grigore de Nyssa, PG 44, col 1328-1345 și Sfântul Anastasie Sinaitul PG 82 col 1144 1149 (n trad)

[47] Cf Ioan Damaschin II 25 PG 94, col 956-957 (n trad)

[48] Cf Ioan Damaschin *Dogmatica* III, 15 p 228

[49] Despre comuniunea celor două lucrări în persoana lui Hristos a se vedea Chr von Schönborn *Sophrone de Jérusalem Vie monastique et confession dogmatique* Paris Beauchesne 1972 pp 210-224 Sofronie numește comuniunea lucrărilor lui Hristos *synergeia* (p 215) care nu se bazează pe o comuniune a naturilor sau pe o confuzie a lor ci pe prezența integrală a acestora în unitatea persoanei lui Hristos *Synergeia* este o aplicație în sfera hristologiei a unei viziuni tradiționale asupra participării monahului a conlucrării sale la planul divin. Astfel această comuniune a lucrărilor este „strict ipostatică" rodul kenozei inefabile a Fiului (p 216) „Hristos imprimă un *tropos* [fel de a fi] nou naturii umane dar nu prin preponderența lucrării Sale dumnezeiești ci prin kenoza Sa ipostatică Este ceea ce ne arată cuvântul cheie al *scrisorii sinodale* [a lui Sofronie] Hristos este numit *prutanis*, conducător și arbitru al lucrărilor Sale dar nu prin natura Sa dumnezeiască ci ca ipostas al Fiului ( ) El dă [lucrărilor Sale] *kairos*-ul de a săvârși ceea

ce le este propriu, adică oferă acțiunii umane o temporalitate diferită, nouă, care constă în a se manifesta atunci când vrea Dumnezeu. ( ) *Kairos*-ul lucrării Sale este conjugat în planul pe care l-a binevoit Treimea, potrivit căruia Fiul a consimțit să cedeze (*synchorein*) chiar și în fața persecutorilor Săi" (pp 222-223) De asemenea pentru dezvoltarea acestei viziuni la Sfântul Maxim, v J-M Garrigues *Maxime le Confesseur La charite, avenir divin de l'homme* Paris Beauchesne, 1976 pp 116-119 și 130-152

[50] Dezvoltarea problemei referitoare la progresul lui Hristos în înțelepciune în *Dogmatica* III 22 pp 261-262

[51] Cf Grigore de Nyssa, *Contra lui Eunomie* III 8 PG 45 713A. „Umanitatea Domnului este călăuzită în toate de dumnezeirea Cuvântului și este mișcată dumnezeiește" Adepții monotelismului vedeau întotdeauna imposibilitatea contrarietății voințelor într un singur subiect (vezi compromisul propus de patriarhul Serghie în *Psephos* (633) „nimeni să nu mai vorbească de acum înainte despre una sau două lucrări ale lui Hristos Dumnezeul nostru căci acest lucru este nelegiuit, pentru că este imposibil ca în unul și același subiect să subziste deodată, una lângă alta, două voințe contrare" *apud* F.X Murphy/P Sherwood „Constantinople II et III" în *Histoire des conciles oecuméniques*, sous la dir de G Dumeige t III Paris Orante, 1974, p 306) Pe de altă parte, exista și pericolul de a reduce umanitatea lui Hristos la un rol pur instrumental cf B Sesboüé, *op cit*, p 436 și Garrigues *op cit* 130 138

[52] Potrivit Sfântului Maxim, după cădere voința ipostatică sau gnomică s-a pervertit. Sediul opoziției față de natura creată și intenția divină prezentă în ea este doar la nivel ipostatic și nu natural

[53] A se vedea Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Despre cuvântul *Părinte de este cu putință să treacă de la Mine acest pahar*" trad de pr D Stăniloae PSB 81 1990 pp

213-215. Episodul agoniei lui Hristos a stat în centrul disputei monoenergetismului și a monotelismului. v. F.M. Léthel, *La Théologie de l'agonie du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur*, Paris, Beauchesne, 1979.

[54] Același argument în *Dogmatica* III, 15, p. 235.

[55] Vezi *Ep.* IV, PG 3, 1072 C. Invocarea acestei expresii dionisiene are o importanță aparte (vezi și *Dogmatica* III, 19, pp. 254-257). Ea fusese transformată în sens monotelit de Cyrus, patriarhul Alexandriei, în *Pactul de unire* (633): „o singură lucrare teandrică" (*mia theandrike energeia*, cf. Mansi, XI, 565 CE) și echivalată de Sever al Antiohiei cu „o singură lucrare compusă" (*mia energeia synthetos*) (de altfel, suspiciunea de a fi fost un creștin monofizit a planat, potrivit unor analize istorico-critice, multă vreme asupra lui Dionisie). Însă, din perspectiva istorică abordată de René Roques (*L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Cerf, 1983[2], pp. 310-311), care analizează minuțios contextele hristologice dionisiene, umanitatea sau esența umană este constant afirmată ca fiind asumată cu adevărat și deplin de Hristos (e drept că Dionisie ezita să folosească termenul de *physis* pentru *natura* umană, manifestând prin omisiune o eventuală „simpatie" monofizită); prin urmare și lucrarea Sa este divină și umană, adică *teandrică*. Prin acest termen, Dionisie „nu formulează o problemă care să intereseze *monoenergetismul*" de mai târziu, ci surprinde „unitatea concretă a persoanei lui Hristos", insistând pe caracterul inedit al lucrării. Maxim Mărturisitorul interpretează calcedonian formula lui Dionisie în *Ambigua* (5) și *Opuscula theologica et polemica* (7), insistând și el pe *caracterul de noutate* al lucrării. De pildă în *Disputa cu Pyrhus* (p. 352): „Iar dacă noutatea este calitate, nu o arată o singură lucrare, ci modul nou și negrăit al manifestării lucrărilor

naturale ale lui Hristos potrivit modului negrăit al interiorității reciproce (al perihorezei) firilor întreolaltă, și viețuirea Lui ca om, străină și minunată (paradoxală) și necunoscută firii celei create, și modul comunicării reciproce în baza unirii negrăite". *Teandric* desemnează la Sfântul Maxim modul celor două lucrări de a fi împreună, „o afirmare a dualității firilor în comuniune reciprocă și a comuniunii lor prin păstrarea dualității, ceea ce înseamnă că această dimensiune [teandrică] este dimensiunea divino-umană ca stare, văzută în perspectivă cosmică, universală și soteriologică" (L. Thunberg, *op. cit.*, p. 67). *Ambigua* (5e, trad. de pr. D. Stăniloae, PSB 80, 1983, pp. 61-62): „Deci înțeleptul acesta afirmând, prin negarea despărțirii celor dumnezeiești de cele omenești, unirea lor, nu a ignorat deosebirea dintre ele. Căci unirea, înlăturând despărțirea, nu desființează deosebirea. Iar dacă modul unirii salvează rațiunea deosebirii, e o perifrază expresia Sfântului [Dionisie, n. ed.], care indică printr-o numire adecvată lucrarea îndoită a lui Hristos cel îndoit după fire, o dată ce prin unire nu se știrbește după fire și calitate în nici un fel rațiunea ființială a celor unite (...). Dacă a numit nouă lucrarea teandrică aceasta, e pentru că ea caracterizează taina cea nouă, a cărei rațiune este modul negrăit al unirii lor (...). Iar dacă a numit-o teandrică aceasta nu pentru că e simplă, nici pentru că e un lucru compus, sau pentru că e numai a dumnezeirii goale prin fire, sau numai a omenității simple, sau pentru că e un atribut al unei firi compuse ce se află la mijlocul unor extreme, ci pentru că ea corespunde Dumnezeului întrupat, adică înomenit în sens deplin."

[56] Așadar voința proprie naturii umane trebuia restaurată.

[57] Afirmarea asumării unui suflet inteligent și rațional este împotriva ereziei lui Apolinarie (315-392, episcop al Laodiceei), potrivit căreia Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat

asumând doar trupul: „pentru că este imposibil ca două ființe înzestrate cu inteligență și voință să coexiste, întrucât s-ar opune între ele prin voința și lucrarea proprii [fiecăreia]. Prin urmare, Cuvântul nu și-a asumat un suflet (*psyche*) uman, ci doar sămânța lui Avraam. Căci templul fără suflet, fără inteligență și voință, al lui Solomon prefigura templul trupului lui Iisus" (Fragment 2, în *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, TU, ed. H. Lietzmann, Tubingen, Mohr Siebeck, 1904, p. 204), *apud* Bernard Sesboüé/Joseph Wolinski, *Histoire des dogmes*, vol. I, *Le Dieu du salut*, Paris, Desclée, 1994, pp. 356-360.

NOTĂ COMPLEMENTARĂ

Monoenergetism – monotelism

În timpul împăratului Heraclius (610-641), pe fundalul politicii imperiale de reconciliere cu monofiziții din regiunile cucerite de perși, Serghie, patriarhul Constantinopolului, poarta o serie de consultări teologice pentru a propune o formulă de conciliere. În 617-618 îi scrie lui Georgeos Arsas, monofizit din Alexandria, căruia îi cere mărturii textuale despre „unica lucrare" a lui Hristos. La solicitarea lui Serghie, răspunde și Teodor, episcop de Pharan, adept al deciziilor calcedoniene, care îi confirmă „ortodoxia" formulei de conciliere privitoare la existența unei singure lucrări a lui Hristos. În 622-623 intră pe scena negocierilor și Paul Acefalul, armean monofizit din Cipru, iar în 626, Cyrrhos, episcop de Phasis, viitor patriarh al Alexandriei în 633, care va semna, cu mandat imperial, un *Pact de unire* cu una dintre facțiunile monofizite egiptene, „teodosienii". Iată ce se spune în acest *Pact*: „Unul și același Hristos și Fiu, săvârșind ceea ce este dumnezeiesc și

ceea ce este omenesc printr-o singură lucrare teandrică (*mia theandrike energeia*), după cum spune Sfântul Dionisie ( )". Înlocuind expresia „o nouă lucrare" din textul dionisian cu „o singură lucrare", patriarhul Cyrrhos propune o formulă ambiguă, întrucât ea poate avea și sensul că cele două naturi conlucrează în Hristos care este unul singur, dar și sensul contrar Sinodului de la Calcedon, și anume că în Hristos există o singură lucrare, provenind dintr-un singur principiu de acțiune. Or, potrivit definiției dogmatice de la Calcedon, proprietățile fiecărei naturi din persoana lui Hristos sunt păstrate și după unirea naturilor. Ambiguitatea monoenergetismului, care consta într-o neînțelegere a raporturilor dintre unicitatea persoanei lui Hristos și cele două naturi ale Sale, divină și umană, conducând la o confuzie în planul voinței și al lucrării hristice, este remarcată și denunțată mai întâi de Sofronie, în 633, care va deveni patriarh al Ierusalimului, apoi de Maxim Mărturisitorul. Ajungând la Constantinopol, Sofronie îl previne pe Serghie de grava eroare doctrinară din formula lui Cyrrhus, susținând că lucrarea depinde de natură și nu de persoană. Serghie reunește un „sinod permanent" pentru a pune capăt disputei, în urma căruia emite un *Psephos* în care consideră o nelegiuire să se vorbească despre una sau două lucrări ale lui Hristos, când de fapt Hristos cel unic lucrează și cele dumnezeiești, și cele omenești, lucrările sale fiind complet călăuzite de Dumnezeu Cuvântul. Controversa părea să fie stinsă, deși protagoniștii nu aveau deloc aceleași idei.

Numai că, în 634, imediat după alegerea lui Sofronie ca patriarh al Ierusalimului, poziția oficială din *Psephos* este reluată în două scrisori, una trimisă de Serghie către papa Honorius, alta a lui Pyrrhus, viitor patriarh de Constantinopol, către Maxim. Serghie oferă papei, pe lângă imaginea unei concordii între Biserici grație deciziei sale, și

argumentul că existența a două voințe în Hristos ar fi absurdă, întrucât voința umană nu ar fi putut să nu asculte de voința dumnezeiască în momentele agoniei sau ale Patimii. Prin această interpretare, care va deveni mai clară în mărturisirea de credință a lui Macarie al Antiohiei (681), integritatea naturii umane a lui Hristos era grav amenințată, ea nemaifiind un principiu real al lucrării mântuitoare, ci doar un instrument. Important este că papa Honorius, recunoscând pericolul continuării unei astfel de dispute de „grămătici", adaugă imprudent: „De aceea, noi mărturisim o singură voință a Domnului nostru Iisus Hristos". Sofronie al Ierusalimului însă îi trimite lui Serghie o scrisoare sinodală în care reafirmă cele două lucrări naturale care „cooperează" în unitatea persoanei lui Hristos. Poziția lui este respinsă la Constantinopol, unde împăratul Heraclius va promulga un nou decret asupra credinței: *Ekthesis*, pregătit de patriarhul Serghie, prin care se impune formula „o singură voință a lui Hristos, ale cărui naturi sunt fără amestec". Acest edict imperial, afișat pe zidurile Sfintei Sofia, declanșează prin precizarea „o singură voință" trecerea de la monoenergetism la monotelism. Controversa va lua amploare după moartea celor care au creat-o: patriarhul Serghie (9 decembrie 638), patriarhul Sofronie și papa Honorius (12 octombrie 638). Noul patriarh de Constantinopol, Pyrrhus, convoacă un sinod în care se aprobă decretul imperial asupra credinței și scrie o enciclică. La Roma, papa Ioan IV reunește un alt sinod pentru a condamna erezia monotelită. Între timp, Pyrrhus este depus din motive politice (29 septembrie 641) și în locul său urcă pe scaunul de la Constantinopol Pavel, a cărui enciclică pe un ton mai conciliant este acceptată de scaunul Romei. Dar pe 24 noiembrie 642 devine papă Teodor, de origine palestiniană, care, cunoscând bine realitățile răsăritene, cere depunerea canonică a lui Pyrrhus și

îl excomunică pe Pavel. Acesta din urmă obține de la împăratul Constant II (septembrie 648) un nou decret asupra credinței (*Typos*), prin care se interzice orice discuție despre voința și lucrarea lui Hristos. În schimb, la Roma se pregătește un sinod, la care Maxim, venit de la Cartagina, va avea rolul decisiv în condamnarea ereziei monotelite. Pe 5 octombrie 649, papa Martin I, care trăise la Constantinopol, deschide sinodul de la Laterano, la care iau parte 105 episcopi italieni și africani, alături de greci aflați în exil. După trei ani de tratative refuzate din partea papei, reacția împăratului este violentă: trimite un exarh în Italia pentru a obține adeziunea la *Typos* și a-l aresta pe papă, ceea ce se va și întâmpla pe 17 iunie 653. Martin I ajunge la Constantinopol în septembrie același an, este acuzat de înaltă trădare și exilat la Cherson (în Crimeea), pe 17 martie 654. Va muri la scurt timp după aceea. În mai 655 începe procesul împotriva lui Maxim, care va fi pedepsit prin exilare în Bizya (Tracia). În 656 și 658, trimiși ai împăratului și ai patriarhului încearcă să-i smulgă adeziunea la poziția doctrinară oficială (a se vedea *Disputa de la Bizya* și *Scrisoarea către ucenicul Atanasie*). În 662 este readus la Constantinopol, condamnat la flagelare, amputarea mâinii drepte și tăierea limbii, și deportat. Sfântul Maxim moare pe 13 august.

După moartea împăratului Constant II, fiul său, Constantin IV (668-685), îi scrie papei Donus, invitându-l să-și trimită reprezentanții la Constantinopol pentru a discuta cu patriarhii de Constantinopol și Antiohia. După tratative și de o parte și de alta, în timpul patriarhului Georgeos este convocat al șaselea sinod ecumenic (Constantinopol III), pe 7 noiembrie 680. Un sinod care a avut 18 sesiuni până în septembrie 681 și a fost considerat o reuniune de „arhiviști și bibliotecari" datorită nemaiîntâlnitei erudiții patristice. Ultima sesiune adoptă o definiție dogmatică despre cele

două voințe și lucrări ale lui Hristos, canonizând viziunea lui Maxim, căruia i se atribuie titlul de „Mărturisitorul". Acest sinod va fi recunoscut de papa Leon II în 682 și de împăratul Iustinian II în 686.

Bibliografie selectivă: G. Dagron, în *Histoire du christianisme*, t. IV, Paris, Desclée, 1993, pp. 40-60; A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. II/2, trad. fr., Paris, Cerf, pp. 477-506; V. Grumel, „Recherches sur l'histoire du monothelisme", în *Echos d'Orient* 27 (1928), pp. 6-16, 257-277; 28 (1929), pp. 19-34, 272-282; 29 (1930), pp. 16-28; M. Jugie, art. „Monothelisme", în *Dictionnaire de théologie catholique*, X, 2, 1929, col. 2307-2323; F. X. Murphy/P. Sherwood, „Constantinople II et III", în *Histoire des conciles oecuméniques*, sous la dir. de G. Dumeige, t. III, Paris, Orante, 1974, pp. 133-322; Owsepian, *Entstehungsgeschichte des Monotheletismus nach ihren Quellen geprüft und dargestellt*, Leipzig, 1897; J. Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Developement of Doctrine*, vol. 2, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1974, pp. 37-90; Chr. von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, Paris, Beauchesne, 1972; B. Sesboüé/J. Wolinski, *Histoire des dogmes*, vol. I: *Le Dieu du salut*, Paris, Desclée, 1994, pp. 428-442; Winkelmann, „Die Quellen zur Erforschung des monoenergetisch-monotheletischen Streits", în *Klio* 69, 1987, pp. 515-559.

O ÎNCERCARE DE SISTEMATIZARE: SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN

Pr. John Meyendorff

Origen, Pseudo-Dionisie și Maxim, depășind cadrul polemicii împotriva ereticilor, dăduseră deja la iveală „sisteme" de gândire teologică. Sistemul pe care-l găsim la Sfântul Ioan Damaschin este foarte diferit. Nu este vorba de o creație nouă, ci în primul rând de un manual școlar care va servi ca atare în timpul unei întregi perioade a Evului Mediu bizantin. *Izvorul cunoașterii*, opera principală a lui Damaschin, cuprinzând o dialectică, un catalog de erezii și o *Expunere exactă a credinței ortodoxe*, reprezintă înainte de toate un rezumat maniabil al teologiei patristice. Studiată în lumina mai multor opere minore (predici, mici tratate dogmatice, imne), ea reprezintă, totuși, mai mult decât o simplă repetare a ideilor altora. Juxtapunând terminologia trinitară a Capadocienilor, hristologia calcedoniană, clarificările aduse acesteia în secolul al VI-lea, ideile și termenii dionisieni și maximieni, Ioan Damaschin descoperă coerența lor interioară, iar cu ajutorul unor izvoare suplimentare – precum scrierile unui pseudo-Chiril despre Sfânta Treime – ajunge la sinteza sa definitivă.

Definițiile, devenite clasice, ale termenilor folosiți în teologia trinitară și în hristologie constituie elementul cel mai interesant al *Dialectica* lui Ioan Damaschin

Totuși, sensul creștin al acestora apare cu mai multă claritate prin aplicarea lor la raționamentele teologice din *Expunerea exactă a credinței ortodoxe*. Astfel, el definește mai întâi firea, natura (*physis*), ca „specie care nu este divizibilă în alte specii", „specia cea mai specială" (*eidikotaton eidos*)[1]. Termenul „fire" reflectă deci înainte de toate *diferența* și ne amintim că Atanasie îl folosise deja în acest sens: omenitatea creată și dumnezeirea necreată sunt două firi deosebite. Indivizibilă în specii, o fire poate totuși să fie compusă: omul, de exemplu, este format din suflet și trup, iar trupul omenesc însuși este compus din elemente diferite: combinarea constituie, în acest caz, natura, firea comună tuturor oamenilor, tuturor trupurilor etc.[2] Totuși, pentru ca unirea de elemente distincte să poată fi considerată ca o natură (fire), trebuie ca unirea lor să fie permanentă. Altfel spus, trebuie ca elementele să fie într-adevăr părți ale naturii unice și ca unirea lor să fie „naturală" și nu accidentală sau limitată în timp. Nu putem spune deci că Hristos are o fire, pentru că, pe de o parte, divinitatea exista ca fire perfectă, înaintea unirii, ea nefiind, deci, „o parte" a firii lui Hristos[3] și că, pe de altă parte, îngemănarea divinitate-omenitate este un caz absolut unic și nu generic: nu există „natură hristică"[4].

Sfântul Ioan Damaschin știa bine că Sfinții Părinți și mai ales Chiril al Alexandriei au vorbit de o „fire întrupată" a Cuvântului. El recunoaște deci că termenul „fire" poate să desemneze și realitatea concretă a unei existențe individuale (*en atomo theoroumene*) și că, în acest sens, nu coincide cu noțiunea de fire comună

care se distinge „prin contemplație" (*psile theoria*) în ființe de aceeași specie[5]. Sfântul Ioan Damaschin admite deci deplina validitate a teologiei lui Chiril, cu deosebirea că el insistă asupra faptului că firea unică este „întrupată".

„Mărturisim de asemenea, scrie el, *o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul*, pentru că noi zicem *întrupată* și proclamăm astfel ființa trupului"[6].

Astfel, credința lui Chiril, afirmă el, este comună calcedonienilor și monofiziților[7]: ea exprimă realitatea întrupării Cuvântului care-Și asumă nu o natură umană abstractă, comună tuturor, ci pe aceea a unui ins concret, enipostaziată în Fiul; în acest sens hristologia lui Chiril își păstrează pe deplin validitatea, pentru Sfântul Ioan Damaschin.

Deplin conștient de interpretarea chiriliană dată Calcedonului, așa cum a fost ea definită în 553, Sfântul Ioan consacră totuși o bună parte a operei sale teologice polemicii împotriva monofiziților severieni. Recunoscând că aceștia sunt ortodocși în toate lucrurile, exceptând opoziția lor față de Calcedon[8], el nu recunoaște nici o diferență între monofizismul lui Eutihie și hristologia lui Dioscor și Sever. Faptul că aceștia din urmă au respins Calcedonul constituie pentru el în mod evident, o probă suficientă a apartenenței lor la eutihianism[9].

Doctrina întrupării este întemeiată deci la Sfântul Ioan Damaschin pe definiția calcedoniană, dar aceasta este încadrată într-un sistem de termeni și concepte care însumează rezultatele dezvoltării teologice din secolele al VI-lea și al VII-lea. Mai întâi, definește

noţiunea de ipostas pe care o vede ca pe o existenţă „în sine" (*to kath heauto idiostatos hyphistamenon*)[10]. Este chiar definiţia lui Leonţiu de Bizanţ şi tot de la acelaşi Leonţiu împrumută Sfântul Ioan noţiunea, devenită clasică, de *enhypostaton*, o realitate care nu există în sine, ci care „apare în ipostasuri, aşa, de exemplu, aspectul sau firea oamenilor nu apare într-un ipostas propriu, ci în Petru sau Pavel". Atunci când *enhypostata* ale unor naturi diferite sunt „enipostaziate" într-un ipostas unic, acesta din urmă devine un ipostas compus (*hypostasis synthetos*), exemplul cel mai curent fiind ipostasul uman compus dintr-un suflet şi dintr-un trup[11].

Cu toate acestea, Sfântul Ioan respinge foarte categoric aspectele evagriene ale lui Leonţiu. Diferenţa apare în special în folosirea pe care o dă exemplului antropologic suflet-trup. La Leonţiu, aşa cum am văzut, omul era compus din două entităţi perfecte care, teoretic, puteau să preexiste ca două ipostasuri separate şi care, realmente, deveneau două ipostasuri după moarte, pentru a fi din nou reunite la înviere[12]. Împotriva acestei antropologii origeniste (şi a hristologiei pe care aceasta o reprezenta), Sf. Ioan afirmă limpede că dacă „la moarte, sufletul se desparte de trup, ipostasul unuia ca şi al celuilalt rămâne acelaşi"[13]. La fel, Hristos n-a devenit „două ipostasuri" în momentul în care sufletul Său s-a despărţit de trup, „rămânând unit ipostatic prin Cuvânt"[14]. Pentru Sfântul Ioan, ipostasul nu este pur şi simplu o „stare" şi o „relaţie", cum credea Leonţiu, ci o realitate fundamentală, iar imaginea suflet-trup, la care mai face încă uneori referire în

hristologia sa, nu-i apare decât ca o analogie cu semnificaţie foarte limitată[15]. Ceea ce-l desparte de asemenea de Leonţiu este faptul că, urmând pe Chiril al Alexandriei şi Sinodul din 553, el consideră ipostasul lui Hristos drept ipostas preexistent al Logosului. Hristologia calcedoniană ortodoxă nu concepe într-adevăr ipostasul lui Hristos ca fiind apărut în urma unirii celor două *enhypostata* – divin şi uman – ci ca asumarea de către Logos a firii umane, pe lângă firea divină pe care o poseda din veşnicie. Diofizitismul ortodox nu presupune o reunire simetrică a două firi, ci unirea lor într-un singur ipostas care este dumnezeiesc din veşnicie. Dualitatea celor două firi, sau *enypostata*, nu se exprimă niciodată în termeni de separare – căci Cuvântul întrupat este o fiinţă unică – ci doar în termeni de distincţie inteligibilă (*kat' epinoian*)[16].

Pentru a realiza semnificaţia exactă a acestei hristologii „asimetrice", este important să vedem înainte de toate valoarea sa soteriologică. „Cuvântul este Cel care are iniţiativa în opera de întrupare şi este evident că teoria enipostazierii, afirmând şi subliniind omenitatea lui Hristos, arată fără echivoc măreţia primordială a dumnezeirii"[17].

Numai Dumnezeu poate fi Mântuitorul. El însuşi este Autorul mântuirii, trupul nu poate decât să accepte să coopereze cu actul dumnezeiesc.

„Cuvântul însuşi a devenit ipostas pentru trup – scrie Sfântul Ioan Damaschin –, astfel încât el este în acelaşi timp trup, trup al Cuvântului lui Dumnezeu, şi trup însufleţit, raţional şi inteligent. De aceea, noi nu

vorbim de un om îndumnezeit, ci de un Dumnezeu care S-a făcut om"[18]

„Rămânând în starea înaltă a propriei Sale dumnezeiri El acceptă și ceea ce este inferior, creând omenescul în El în mod divin și amestecă Arhetipul cu chipul"[19] Omul, creat după chipul Arhetipului divin se află astfel refăcut în demnitatea lui originară prin faptul că Dumnezeu însuși devine om.

Excluzând orice preexistență a omenității lui Hristos înaintea întrupării („Cuvântul însuși a devenit ipostas pentru trup" acesta din urmă nu putea exista deci înainte, căci nu avea ipostas) Sfântul Ioan Damaschin concepe „compunerea" ipostasului Cuvântului întrupat într-un sens care amintește de gândirea lui Leonțiu de Ierusalim Ipostasul Logosului care „înainte era simplu, a intrat în compunere el n-a devenit natură compusă, ci ipostas compus al dumnezeirii (care preexista în el) și al trupului pe care și l-a asumat și care este însuflețit de un suflet rațional și intelectual"[20] Această asumare a omenității de către Arhetip după chipul Căruia fusese creată, constituie unirea ipostatică, nu este vorba de o joncțiune a două entități paralele, pentru că nu poate fi vorba aici de paralelism atunci când Creatorul își întâlnește propria creație ci doar de o relație de dependență Iar pentru că n-a existat niciodată o omenitate a lui Iisus în afară sau independent de ipostasul Logosului, Maria a dat naștere chiar acestui ipostas în starea sa compusă. „Preasfânta Născătoare de Dumnezeu (Theotokos) a dat naștere unui ipostas manifestat în două firi"[21] De aici importanța termenului *Theotokos* „Acest termen

rezumă întreaga taină a iconomiei (a mântuirii) căci, dacă Maica este Theotokos este pentru că Fiul ei este cu siguranță Dumnezeu și cu siguranță om"[22] Căci ipostasul Cuvântului „nu există ca ipostas când al unei firi când al celeilalte ci este totdeauna în chip neîmpărțit și nedespărțit ca ipostas al amândurora. Fără a fi împărțit sau despărțit el aparține în întregime deopotrivă uneia și celeilalte neîmpărțit și total. Căci trupul Cuvântului lui Dumnezeu nu avea o existență proprie și nici n-a devenit un alt ipostas alături de ipostasul lui Dumnezeu-Cuvântul ci subzistând în acest ipostas, a devenit enipostaziat și nu un ipostas care să existe în sine Pentru aceea, el nu există fără ipostas și nici nu aduce un alt ipostas în Treime"[23] Actul Întrupării are drept subiect unic Logosul de aici o hristologie asimetrica, concepută ca o necesitate soteriologică. Această asimetrie nu aduce totuși nici o atingere plenitudinii omenității lui Hristos în Hristos a existat o unire și nu o fuziune de naturi De altfel tocmai în definirea unirii ipostatice ilustrează Părinții greci, a căror tradiție o exprimă Sfântul Ioan Damaschin caracterul specific al noțiunii de ipostas definit prin „particularitățile" lui (*idiomata*), diferite de acelea ale naturii

Am văzut mai sus[24] cum Leonțiu din Ierusalim în încercarea sa de a defini ipostasul compus al lui Hristos îl descria ca având trăsături noi (*idiomata*) dobândite prin întrupare Raționamentul său pleca de la definiția vasiliană a ipostasului drept „fire (natură) limitată de trăsături particulare" în cazul lui Hristos firea Logosului ar fi devenit astfel doar „mai compusă" decât

fusese înaintea întrupării. Insuficiența raționamentului lui Leonțiu constă în aceea că el definea omenitatea lui Hristos drept „o fire individuală" și un ansamblu de trăsături particulare, fără a admite că aceasta era un ipostas. La Sfântul Ioan Damaschin, dificultatea aceasta este depășită printr-o concepție mai clară asupra ipostasului, care elimină reducerea acestuia la noțiunea de natură individuală.

„Ipostasul Cuvântului, simplu mai înainte – scrie Sfântul Ioan – devine compus, dar păstrează caracterul deosebit și distinctiv al dumnezeieștii filiații a lui Dumnezeu-Cuvântul, prin care se deosebește de Tatăl și de Duhul; el poartă, de asemenea, după trup, însușirile caracteristice și distinctive care îl deosebesc de Maică și de restul oamenilor; el posedă totodată trăsăturile firii dumnezeiești, prin care este unit cu Tatăl și cu Duhul, ca și însușirile firii omenești, prin care este unit cu Maica sa și cu noi"[25].

Acest pasaj arată că, după Sfântul Ioan, enipostazierea omenității în Logos poate să dea firii umane un principiu de individuație specific uman sau „trupesc", altfel spus, chiar dacă nu posedă un ipostas uman, Iisus este totuși individualizat, în raport cu Maica Sa și cu noi, ca om, și nu doar ca Dumnezeu, și că această individualizare umană este fondată pe existența Sa ipostatică, care este divină.

„Dumnezeu-Cuvântul nu Și-a asumat deci firea înțeleasă în mod abstract (căci aceasta n-ar fi întrupare, ci înșelăciune și o aparență de întrupare) și nici nu Și-a asumat firea ce poate fi contemplată în specie (*en to eidei*), căci El nu Și-a asumat toate ipostasurile, ci

o fire individuală (*ten en atomo*) care este aceeași cu cea a speciei, dar care n-a venit la existență decât în ipostasul (Logosului) (*en te autou hypostasei hyparxasan*)[26].

Izvor de existență, și nu produs al existenței naturale, ipostasul reprezintă astfel noțiunea cheie a soteriologiei calcedoniene ortodoxe: ipostasul întrupat al Cuvântului, devenind pentru omenitatea lui Iisus izvorul unei existențe specific umane, devine chiar prin aceasta izvorul mântuirii. În lumina acestei concepții despre ipostas, crucială formulă chiriliană își dobândește valoarea exactă: „Cuvântul a suferit în trup". „Dumnezeu fiind – scrie Sfântul Ioan Damaschin – (Cuvântul) își asumă trupul pătimitor, Dumnezeu fiind, El se face om pentru a putea suferi"[27].

Dumnezeu, fiind prin fire nepătimitor, suferă ipostatic „în trup": este deci evident că ipostasul rămâne într-un fel independent de caracteristicile propriei sale firi, el se poate elibera de ea, asumându-și însușirile trupului. Pe de altă parte, caracteristicile firilor divină și umană fac totuși posibile faptul și consecințele unirii ipostatice.

„Veți întreba poate: de ce afirmăm noi că firea trupului a fost îndumnezeită și a suferit, în timp ce nu atribuim (îndumnezeirea și suferințele) tuturor ipostasurilor omenității? De ce, pe de altă parte, afirmăm că firea Cuvântului s-a întrupat, fără a atribui întruparea Tatălui și Sfântului Duh?[28] Deoarece firea umană în întregime este în măsură să fie modificată prin ceea ce îi este firesc, ca și prin ceea ce îi este străin sau o depășește (*dektike esti ton kata physin kai para physin*

kai hyper physin), pe când firea dumnezeiască nu poate primi nici modificarea, nici adăugirea. Pe de altă parte trupul (Cuvântului) constituie pârga firii noastre el nu este un ipostas individual (al firii omenești) (*hypostasis idiosystatos*) ci este o fire enipostaziată, care face parte din ipostasul compus al lui Hristos el s-a unit cu Dumnezeu-Cuvântul nu pentru el însuși ci pentru mântuirea comună a firii noastre"[29]

Ipostasul divin al Logosului și-a asumat astfel o fire omenească definită în special prin trăsăturile următoare În primul rând spre deosebire de firea dumnezeiască – a cărei trăsătură esențială este de a fi neschimbătoare (*atreptos*) și nepătimitoare (*apathes*) ea a fost creată, ca și firea omenească în ansamblul ei în vederea îndumnezeirii, caracterul său firesc este dinamic și destinul său este de a participa în mod supranatural la viața divină, am văzut deja că, pentru Părinții greci conceptele de fire, har și supranatural nu sunt opuse ci complementare

Neavând ipostas uman propriu și fiind individualizată (enipostaziată) prin ipostasul Logosului – Arhetip al tuturor oamenilor – ea (firea umană) constituie sau reprezintă, într un anume sens întreaga umanitate (fără a pierde totodată, așa după cum am văzut caracterul uman individual al lui Iisus fiu al Mariei) Iisus nu este numai un ins al speței umane, el este și Noul Adam „pârgă a firii noastre" Hristosul și Robul preziși de profeții Vechiului Testament care rezumă în El însuși destinele întregului Israel care devine Trupul Său Biserica. Astfel, fiecare dintre noi poate să vadă în Iisus nu numai un frate după omenitate ci

și un Model al chipului după care noi toți am fost creați Tatăl acelora care fac dreptate (I Ioan 2 29), cu Care noi suntem legați printr-o legătură infinit mai intimă decât cu oricare alt om care este omenește ipostaziat În Hristos se găsește rădăcina însăși a adevăratei noastre existențe Noțiunea biblică de creație nouă este astfel caracterizată prin faptul că modelul dumnezeiesc nu este exterior noii creații care este enipostaziată în el

Aceste categorii hristologice determină, la Sfântul Ioan Damaschin, învățătura despre mântuire

La origine, omul a fost creat cu o fire dinamică, destinată progresului în comuniune dumnezeiască. Adam era „în stare de îndumnezeire prin participarea la revelația (iluminarea) divină" (*theoumenon metoche tes Theias ellampseos*)[30] Ioan ignoră deci ca și întreaga tradiție patristică greacă, noțiunea de „fire pură" statică. Această participare la dumnezeire îi dădea lui Adam nemurirea, căci el nu era nemuritor prin firea lui, ci prin har[31] Această dependență a omului față de Dumnezeu nu este totuși imaginată ca o micșorare a demnității omului ca atare dimpotrivă, participând în același timp la dumnezeire și la cele create omul este conceput ca fiind superior îngerilor înșiși[32] și rege al universului creat Omul este un microcosmos el are suflet și trup și se află la mijloc între intelect și materie Cu alte cuvinte el leagă vizibilul de invizibil, adică creatura sensibilă de cea inteligibilă"[33]

Dar omul a primit și o misiune După cuvintele Sfântului Ioan „Dumnezeu ne-a dăruit nouă puterea de a face binele și tot El ne-a făcut liberi (*autex-*

ousios) pentru ca binele să fie deopotrivă de la El și de la noi. Dumnezeu conlucrează întru bine cu oricine alege binele, pentru ca păstrând ceea ce avem de la natură, să dobândim cele ce sunt mai presus de natură adica nestricăciunea și îndumnezeirea, prin unire cu dumnezeirea, acordandu-ne voința noastră după putere, cu Dumnezeu. Dacă voința noastră nu se supune voinței dumnezeiești și mintea noastră liberă se folosește după propria ei opinie și preferință de mânie și de poftă atunci lucrează răutatea"[34]

Natura omenească de la origini cea care participa la viața și slava dumnezeiască, este astfel „fără păcat prin fire" și „liberă în voința sa"[35] sau prin faptul însuși de a fi creată, ea este „susceptibilă de schimbare" (*trepte*)[36], singur Dumnezeu fiind, prin firea Sa, neschimbător (*atreptos*). Schimbarea nu intervine totuși decât prin libera alegere a persoanei. Libertatea deci, al cărei subiect este ipostasul și nu firea umană poate sa devină sediul păcatului. „Nu în fire este pacatul, ci în libera alegere" scrie Sfântul Ioan Damaschin[37]

Pentru a desemna această libertate de alegere, el folosește curent o terminologie introdusă de Maxim o desemnează ca *gnome* sau *thelema gnomikon* și, pentru el această voință gnomica poate fi definită ca o funcție a ipostasului creat și deci „susceptibila de schimbare"[38], în opoziție cu voința naturală care se împlinește doar în conformitate cu planul și voința dumnezeiască. „Din fire" ca ființă creată, omului nu este doar „bun" ci posedă și facultatea dinamică a comunicării cu Dumnezeu și de a progresa după asemănarea divina aceasta este *voința sa firească*. Dar

există în el și o capacitate de discernământ un liber arbitru care alege deci *ezită*, și eventual poate să se revolte împotriva lui Dumnezeu. Aceasta este voința gnomică, o funcție a ipostasului creat

Astfel, la Adam „*gnome* a dorit ceea ce era contrar voinței lui Dumnezeu aceasta a fost încălcarea"[39] Și cum ipostasul este izvorul determinant al dinamismului natural alegerea gnomică a ipostasului lui Adam a afectat imediat facultățile dinamice ale firii însesi. Deturnată de la destinul ei care consta în împărtășirea cu inepuizabilul izvor dumnezeiesc al vieții, redusă la o existență autonomă când ea fusese creată pentru comuniunea cu Dumnezeu firea omenească a căzut sub controlul morții. Am văzut mai ales ca Părinții greci concepeau păcatul originar înainte de toate, ca pe o mortalitate ereditară care păstra omenitatea sub controlul lui Satan. Această concepție cosmica și aproape personalizată a morții care se gasește deja la Sfântul Pavel – „moartea a împărățit de la Adam până la Moise și peste cei ce nu păcătuiseră după asemănarea greșelii lui Adam..." (Rom 5 14) – este reluată de Sfântul Ioan Damaschin. Consecința păcatului lui Adam a fost aceea că sufletul făcut să controleze trupul (pentru că el constituia elementul rațional și liber ce-l lega pe om de Dumnezeu)[40] s-a supus trupului, sediu al patimilor animalice și izvor al stricăciunii[41] Astfel, Adam a fost biruit de mortalitate (*nekrosis* sau *thnetotes*)[42], o stare pentru care moartea fizică nu este decât una dintre manifestări și care este esențialmente o stare spirituală de separare de Dumnezeu și de supunere față de diavol. Omul nu

mai poate să se elibereze prin propriile lui forțe; el este supus puterilor cosmice pe care „stăpânitorul acestei lumi" le controlează temporar și este lipsit de acea autentică libertate care constă în împlinirea voinței naturale în conformitate cu planul lui Dumnezeu pentru creație.

Dar această catastrofă pe care a suferit-o Adam n-a fost numai una personală, ci a întregii umanități. Calea aleasă de Dumnezeu pentru a menține omul în sânul creației a fost de a da omului un mijloc de a se reproduce: separarea sexelor și crearea femeii este înfățișată de Sfântul Ioan ca un act al îndurării dumnezeiești. Cunoscând de mai înainte ca omul va încălca destinul său originar, Dumnezeu i-a dat un „ajutor" (Fac. 2, 18). „Știind de mai înainte că omul va cădea prin încălcarea (poruncii divine) și că va fi supus stricăciunii, Dumnezeu a creat-o pe femeie ca să-i fie alături într ajutor, semănând cu el însuși, ajutor care, după căderea în păcat, să poată menține continuitatea speciei omenești..."[43]

Această viziune destul de restrictivă asupra originii sexelor nu trebuie să fie înțeleasă în sens augustinian. Sfântul Ioan nu crede că modul de înmulțire ca atare implică păcatul și că, în consecință, femeia n-ar fi decât instrument al păcatului; dimpotrivă, perpetuarea umanității, care permite separarea sexelor, este un har providențial, care lasă natura omenească să depășească parțial consecințele păcatului strămoșesc să învingă moartea, dacă nu individual, cel puțin ca specie, devenind instrumentul istoriei mântuirii. Dintr-o femeie se va naște, într-adevăr, Mântuitorul Iisus.

Pentru a salva omul, Dumnezeu nu a recurs doar la atotputernicia Sa. El a vrut ca omul însuși să participe la propria mântuire. Asumându-Și deci însăși existența umană, enipostaziind-o în El însuși, Cuvântul a devenit Mântuitor.

„După ce omul a fost biruit, Dumnezeu îi permite lui, care odinioară fusese aservit morții prin căderea în păcat, să-l învingă pe tiran... El îi dă din nou biruința și salvează pe cel asemenea prin unul asemenea (*to homoio to homoion*)... Zămislit de Duhul Sfânt și în chipul celei dintâi faceri a lui Adam... El devine supus Tatălui, tămăduind nesupunerea din firea noastră pe care Și-o asumă împrumutând-o de la noi"[44]

„Firea omenească a lui Hristos" – scrie Sfântul Ioan Damaschin – trebuie să fie deci în întregime omenească. „Întreg, El mă asumă întreg, întreg, El s-a unit cu mine întreg, ca să-mi dăruiască mântuirea, mie în întregime..." Sfântul Ioan se referă aici la Sfântul Grigore din Nazianz: „Ceea ce nu este asumat, nu este vindecat"[45]

Și exact de acest citat se servește pentru a ilustra, împotriva apolinarismului, concepția ortodoxă privind intelectul uman al lui Hristos. Într-adevăr, intelectul este, prin excelență, chipul lui Dumnezeu în om. Nu există deci fire omenească adevărată fără intelect, și tocmai această fire omenească este cea pe care, asumându-Și-o, Cuvântul vrea să o restaureze[46].

Omenitatea lui Hristos nu este, pe de altă parte, după cum s-a văzut, una abstractă, este omenitatea noastră, așa cum există ea concret, cu toate consecințele păcatului lui Adam. Căci Cuvântul Și-a „asumat

într-adevăr omul în totalitatea sa, sufletul rațional ca și trupul, trăsăturile (*idiomata*) firii omenești, afectele firii cele naturale și ireproșabile"[47] Să remarcăm în acest text distincția stabilită între „caracteristicile" (*idiomata*) trupului – adică ansamblul manifestărilor unei existențe create – și „afectele naturale și ireproșabile" (*ta physika kai adiableta pathe*). Caracteristicile omenității, ale firii umane fac ca omul să fie om ele existau în mod deplin în Adam înainte ca și după căderea sa, ele există și în noi toți Cât privește patimile Sfântul Ioan Damaschin le definește drept „acte (sau energii) contrare firii"[48], contrare deci, voinței Creatorului În acest sens existența umană originară era prin excelență nepătimitoare În ea totul era perfect natural Idealul vieții spirituale a creștinului constă, cu siguranță, în dobândirea nepătimirii (*apatheia*), care este condiția necesară îndumnezeirii De aici provine orice asceză monastică ce se identifică practic cu lupta împotriva patimilor

Totuși, vorbind despre Hristos Sfântul Ioan specifică faptul că El și a asumat „afectele naturale și ireproșabile" Într-adevăr este evident că patimile împotriva cărora omul trebuie să lupte pentru a dobândi nepătimirea, sunt patimi care implică păcatul de care Hristos este cu totul străin In acest sens Sfântul Ioan afirmă că firea omenească a lui Iisus era cea a lui Adam de dinaintea căderii în păcat[49] Totuși ambiguitatea evidentă a cuvântului „patimă" în accepția lui patristică, îl face pe Sfântul Ioan să afirme cu tărie și că afectele „ireproșabile" au fost asumate de Cuvânt, acestea fiind consecințele păcatului lui Adam și specifice

firii umane căzute, pe care El a venit tocmai să le mântuiască, restaurându-le nepătimirea originară. Liturghia bizantină poate astfel să vorbească de patima lui Hristos care ne eliberează de patimile noastre[50] Astfel identificarea Cuvântului cu omenitatea noastră căzută nu este pusă la îndoială de Ioan „El și-a asumat pătimirile naturale și ireproșabile ale omului Cum sunt foamea setea, oboseala durerea, lacrimile coruptibilitatea, fuga de moarte frica, spaima care provoacă sudoare picăturile de sânge mângâierea adusă de îngeri slăbiciunii trupului și tot ceea ce ține de firea tuturor oamenilor"[51]

Condamnarea aftartodocheților care concepeau omenitatea lui Hristos nu numai ca fiind impecabilă, dar și ca fiind cu totul străină consecințelor păcatului lui Adam, este, pentru Sfântul Ioan Damaschin o necesitate absolută

Totuși aceste afecte ireproșabile fiindcă ele exprimă o existență ipostaziată în Cuvântul dumnezeiesc, nu conduc în Iisus la consecințe care ar fi normale în sânul omenirii căzute. Spiritualitatea ascetică, familiară lui Ioan este într-adevăr, bazată pe faptul că patimile sunt izvoare ale păcatului foamea, setea slăbiciunea trupului, atunci când sufletul se supune acestora, conduc la acte sau gânduri contrare firii și în aceasta constă categoric sensul păcatului Și cum există cel puțin o patimă de care sufletul nu poate scăpa niciodată – moartea și spaima legată de ea – păcatul sub o formă sau alta întemnițează sufletul Există astfel o diferență fundamentală deși subtilă, între natura patimilor în Hristos și în noi Sfântul Ioan

insistă asupra faptului că Hristos Şi-a asumat integral condiţia umană şi că deci a suferit ca noi. Iată, aşadar, cum defineşte el erezia aftartodocheţilor:

„Ei consideră că trupul Domnului era nestricăcios (*aphtharton*) încă de la formarea lui, ei mărturisesc şi faptul că Domnul a suferit patimile (*ta pathe*) – foamea, setea, oboseala – dar că le-a îndurat pe toate într-un mod diferit de al nostru: în timp ce noi le înduram dintr-o necesitate naturală, Hristos, spun ei, le-a îndurat în deplină libertate (*hekousios*), El nefiind supus legilor firii"[52]

Care este diferenţa dintre hristologia ortodoxă şi aftartodochetism? Sfântul Ioan însuşi scrie în alt loc referindu-se la Hristos: „Nimic în El nu este forţat de vreo necesitate, ci toate lucrurile sunt libere, cu de la sine voinţă I-a fost foame, sete, frică şi, tot nesilit de nimeni (*thelon*), a murit"[53]

Sfântul Ioan este deci de acord cu aftartodocheţii când spun că Hristos a pătimit „liber", dar îi condamnă atunci când, pretextând această libertate *divină* a lui Hristos, ei micşorează realitatea *umană* a suferinţei Sale. Erezia aftartodocheţilor constă în aceea că ei concepeau omenitatea lui Iisus ca pe una ideală, liberă de consecinţele păcatului şi închipuiau pătimirile ca pe nişte acte individuale de condescedenţă şi de „iconomie", care ar fi putut să fie sau nu. Pentru Sfântul Ioan, ca şi pentru întreaga tradiţie ortodoxă, Cuvântul întrupat a primit încă de la zămislirea Lui să-Şi asume firea umană în starea ei căzută. Ca Dumnezeu, din punct de vedere ipostatic, El a rămas desigur liber de pătimiri şi de natura umană însăşi, dar iconomia

mântuirii presupunea ca o dată pentru totdeauna El să devină Rob, să accepte necesităţile înseşi ale firii (dar nu şi ale păcatului) cu scopul de a Se elibera de acestea „din interior" şi, prin aceasta, să deschidă drum libertăţii pentru întreaga omenire.

Cu siguranţă, din pricina faptului că pătimirile lui Hristos nu presupuneau păcatul (precum „pătimirile stricăcioase"), ele aveau un caracter răscumpărător. În Hristos, creştinul dobândeşte libertatea: patimile n-au reuşit să pună stăpânire pe El şi, în măsura în care noi suntem în El, ele nu mai sunt în stare să ne domine. Nici foamea, nici setea, nici frica şi nici chiar moartea nu-l mai pot domina pe Sfânt, care, pentru că este în Hristos, devine el însuşi nepătimitor, având în el speranţa de a dobândi, în timpul Învierii, eliberarea chiar de pătimirile nestricăcioase. Căci Hristos, după biruinţa Sa asupra morţii, nu mai avea nici o pătimire: pierisera foamea, coruptibilitatea, setea, somnul, oboseala şi toate cele asemănătoare acestora[54]

Aceleaşi noţiuni hristologice sunt exprimate deopotrivă la Ioan, ca şi la Maxim Mărturisitorul, în faptul că Logosul întrupat, posedând suma întreagă a energiilor umane naturale, voinţa umană nu era totuşi mijlocul activ al unei voinţe gnomice, ezitante, schimbătoare şi deci instabilă, caracteristică ipostasurilor omeneşti create. Ipostasul divin şi unic nu putea să ezite între bine şi rău: el era unicul subiect, unicul săvârşitor în lucrările sau energiile lui Hristos[55]. Iată de ce voinţa Sa omenească, energiile şi afectele specifice firii omeneşti n-au primit niciodată amprenta unei voinţe gnomice sau căzute. Nu era în ele nici un element

al păcatului. Și totuși, ele erau perfect omenești în sens natural.

Este totuși posibilă o omenitate adevărată, când originea actelor sale și chiar a vieții ei este ipostasul divin al Logosului? Am văzut în capitolele precedente că mai mulți autori moderni reproșează hristologiei bizantine post-calcedoniene o înclinație cripto-monofizită și că acest reproș este fondat pe modificările pe care enipostazierea le-ar aduce existenței umane a lui Hristos. Problema este de a ști dacă aceste modificări afectează omenitatea ca atare, sau doar manifestările care depind de starea sa actuală.

Să examinăm două exemple ale acestor modificări ale omenității lui Iisus, datorate faptului unirii ipostatice, așa cum le găsim la Sfântul Ioan Damaschin.

Mai întâi, enumerând energiile umane ale lui Hristos, el scrie:

„[Hristos] nu a avut însă puterea seminală și de reproducere, întrucât proprietățile ipostasurilor dumnezeiești sunt intransmisibile. Astfel este cu neputință ca Tatăl sau Duhul să fie Fiu. (...) Apoi, un ipostas nu se unește decât cu un ipostas de aceeași natură. Nici un alt ipostas însa nu mai poate fi Fiu al lui Dumnezeu și Fiu al Omului. (...) Și încă ceva: cu toate că, pentru a se înmulți oamenii, unirea trupească este ceva natural, ea nu este totuși necesară. Căci este cu putință ca omul să trăiască și să fie om chiar dacă nu se unește în chip trupesc. De altfel, mulți s-au arătat a fi eliberați de o astfel de pătimire"[56]

Sfântul Ioan consideră „nașterea" ca pe o lucrare a ipostasului; în plus, el o consideră un fenomen care

este, cu siguranță, o energie umană, dar care nu este necesară vieții umane ca atare.

A doua problemă, și mai dificilă, dar care la fel are legătură, ca și cea precedentă, cu antropologia, este cea a lipsei de cunoaștere la Iisus. Ca și cea mai mare parte a autorilor bizantini, Sfântul Ioan Damaschin neagă faptul ca Iisus ar fi fost lipsit de atotcunoaștere și interpretează pasaje ca acela de la Marcu 13, 32 (unde este vorba de necunoașterea zilei celei de-a doua veniri – Parusia) într-un sens pedagogic: Hristos nu voia să-Și arate atotștiința Sa. Dar atunci, dacă El poseda atotcunoașterea, avea El, oare, cu adevărat o omenitate asemănătoare cu a noastră? Sfântul Ioan Damaschin raspunde afirmativ, susținând totuși că firea noastră este neștiutoare. „Trebuie știut, scrie el, că Logosul Și-a asumat *firea neștiutoare și înrobită* (*agnoousan kai doulen*)", dar „datorită identității de ipostas și a unirii indisolubile, sufletul Domnului s-a îmbogățit cu cunoașterea celor viitoare și cu celelalte faceri de minuni. La fel, trupul oamenilor nu este dătător de viață prin natura sa, pe când trupul Domnului, *fără a înceta de a fi muritor prin fire*, devine dătător de viață datorită unirii ipostatice cu Cuvântul"[57]. Astfel, fie că este vorba de necunoaștere sau moarte, realitatea existențială pe care o reprezentau în Hristos depinde de unghiul de unde este privită: viața ipostatică, personală, sau natura asumată. Nimic din natura asumată nu s-ar putea opune existenței divine a ipostasului; de aici, imposibilitatea de a concepe în Hristos o energie „generativă"; restul din ce este natural coexistă cu realitatea ipostatică care-l asumă.

Acest lucru este ilustrat de asemenea de modul în care Sfântul Ioan interpretează „sporirea cu înțelepciunea" a lui Hristos (Luca 2, 52), în același text el vorbește de o simplă manifestare a înțelepciunii (dumnezeiești) pe care Cuvântul o poseda în El însuși veșnic și despre „teognozie și mântuirea oamenilor", în care „El face propriul său progres asumându și pretutindeni ceea ce este al nostru"[58]

Nu este nici o îndoială că hristologia bizantină este puțin sensibilă la preocuparea, atât de răspândită în teologia modernă, de a găsi în Hristos o „psihologie umana". Așa cum am remarcat mai sus[59], este probabil ca noțiunea evagriană de gnoză, pe care Leonțiu din Bizanț a aplicat o hristologiei, să fi condus la o anumită neclaritate a gândirii patristice asupra acestei probleme. Astfel, Sfântul Ioan Damaschin, după ce a definit rugăciunea, mergând pe urmele lui Evagrie, ca fiind „o înălțare a minții spre Dumnezeu", explică faptul că în Hristos „mintea cea sfântă nu avea nevoie să se ridice pe sine, deoarece era unită o data pentru totdeauna cu Dumnezeu Logosul"[60]. De aici, evident, și atotștiința Sa.

Aceste neclarități se explică însa și mai bine prin faptul că gândirea patristică nu cunoaște noțiunea de „fire pură" și că concepția sa despre omenitate este așezata mai presus de orice într-o perspectiva teocentrică și soteriologica, or mântuirea implică împărtășirea de Dumnezeu a firii omenești, transfigurarea și ridicarea ei la nivelul vieții dumnezeiești necreate. Pe plan hristologic, această transfigurare a trupului este

fondată pe doctrina comunicării însușirilor (*communicatio idiomatum*).

Unitatea ipostatică înseamnă, într-adevăr, că divinitatea și omenitatea posedă, în Hristos, un izvor de existență unica, lucrările (sau energiile) lor nu au decât un singur subiect. Acest ipostas unic și dumnezeiesc comunică omenității caractere care în mod normal aparțin doar dumnezeirii și, pe de altă parte, Cuvântul Își asuma un mod de existența uman. Totodată, această reciprocitate nu este absolută. am văzut într-adevăr că există în Hristos o disimetrie, dat fiind că ipostasul este divin și că dumnezeirea este neschimbătoare. Iată de ce în Cuvântul întrupat – și prin El, în Trupul întreg ale cărui mădulare sunt creștinii – se produce îndumnezeirea trupului, și nu „carnificarea" dumnezeirii. Cel ce se întrupează este ipostasul Fiului și nu firea divină, doar ipostasul divin, și nu natura divină, primește și asumă.

„Hristos este Unul – scrie Sfântul Ioan – iar slava care vine firesc din dumnezeire a devenit deci comună (ambelor firi), datorită identității de ipostas, iar prin trup, cele smerite au devenit și ele comune. (Dar) dumnezeirea este cea care comunică trupului măririle sale, dar ea nu participă la patimile trupului"[61]

„Firea trupului este îndumnezeită – scrie el în altă parte – dar firea Logosului nu devine trupească"[62]

Communicatio idiomatum (*antidosis idiomaton*) implică pe de-o parte ipostasul Logosului, iar pe de alta, firea trupului. Căci Cuvântul este cel ce S-a întrupat, S-a născut din Fecioara Theotokos (Născătoare de Dumnezeu), a pătimit și a murit. Lui ca ipostas tre-

buie să-i fie atribuite aceste însușiri, care aparțin în mod normal trupului pe când *communicatio idiomatum* permite să se vorbească de „îndumnezeirea trupului" ca fire. Tocmai aceasta este scopul suprem al creației și mântuirea omenirii.

În celebra sa predică despre Schimbarea la Față, Sfântul Ioan Damaschin definește această dimensiune soteriologică a trupului îndumnezeit al lui Hristos:

„Astăzi s-a văzut ceea ce este de nevăzut ochilor omenești: un trup pământesc strălucind de frumusețea dumnezeiască, un trup muritor radiind slava dumnezeirii. Căci Cuvântul S-a făcut trup, iar trupul Cuvânt, chiar dacă Acesta n-a părăsit natura dumnezeiască. O, minune ce depășește orice înțelegere! Căci slava n-a venit spre trup din afară, ci dinlăuntru, din dumnezeirea supradumnezeiască a Cuvântului lui Dumnezeu, unită în chip negrăit cu trupul după ipostas. Cum oare cele ce nu se pot amesteca s-au amestecat rămânând totuși aceleași? Cum se pot, oare, împăca cele incompatibile fără să iasă din condițiile specifice naturii lor? Aici este lucrarea unirii după ipostas. Cele unite sunt una și sunt un ipostas într-o diferență ce nu împarte și o unire fără amestec, în timp ce unitatea ipostasului este păstrată, iar dualitatea naturii menținută prin întruparea fără schimbare a Cuvântului și prin îndumnezeirea neschimbată a trupului muritor, mai presus de orice înțelegere. Astfel lucrurile omenești devin ale lui Dumnezeu, iar cele dumnezeiești devin ale omului, pe calea comunicării reciproce și a întrepătrunderii fără confuzie și a unirii extreme, după ipostas. Căci El este Dumnezeu. El, care

este veșnic Dumnezeu, iar mai târziu S-a făcut om[63]. Slava dumnezeirii devine astfel „slava trupului"[64].

Aici se află chiar concepția despre Întrupare pe care o va apăra Grigorie Palama, șase secole mai târziu, împotriva lui Varlaam din Calabria[65]; căci, îndumnezeind propria Sa natură umană, Hristos a deschis calea mântuirii prin îndumnezeire tuturor ipostasurilor omenești. Dumnezeu însuși este Cel care, prin Hristos, a făcut alegerea definitivă pentru noi, dar fiecare creștin este chemat să-și asume liber, ipostatic, ceea ce Cuvântul întrupat a făcut pentru firea umană. În această împlinire liberă constă viața spirituală a creștinului și acestei alegeri libere i se adresează, înainte de toate, lucrarea Duhului. Prin El, libertatea noastră își asumă, într-adevăr, omenitatea întrupată a lui Hristos. Același Duh – după cum am văzut în învățătura duhovnicească a lui Macarie – asigură *colaborarea* (*synergeia*) dintre har și libertatea umană, care ne face pe noi toți prieteni ai lui Dumnezeu.

Astfel, hristologia ortodoxă a întâlnit, în profunzimea experienței spirituale, doctrina ascetică a Părinților pustiei și a slujit spiritualității Răsăritului creștin drept criteriu absolut.

Traducere din limba engleză
de pr. prof. Nicolae Buga

NOTE

[1] *Dial.* 5, PG 94, col. 593A, 10, col. 569.
[2] *Dial.* 66, col. 668-669B.
[3] *Dial.* 66, col. 669B; *De duabus vol.* PG 95, col. 113A.
[4] *De fide orth.* III, 3, col. 992AB; 16, col. 1065A.
[5] *Ibid.* III, 11, col. 1021D-1024A.

[6] *Ibid.* III 7 col 1024C-1025B *De natura composita*, PG 95 col 117A

[7] *De recta sent.* col 1460D

[8] *De haer.* 83 col 741A

[9] Vezi mai ales *De fide orth.* III 3 col. 992C

[10] *Dial.* col 616B

[11] *Dial* col. 616AB.

[12] Cf supra.

[13] *Dial* col 668A, se înțelege de la sine faptul că Sfântul Ioan Damaschin respinge hristologia evagriană așa cum a fost ea condamnată în 553 (*De fide orth* IV 6 col 1112A – 1113B) dar este îndoielnic dacă a recunoscut fundamentul evagrian al lui Leonțiu

[14] *De fide orth* III 27 col 1097B

[15] Vezi *De recta sent.* PG 94 col 1465BC

[16] *De fide orth* IV 18 col. 1188B vezi Justinian supra

[17] Keetje Rozemond *La christologie de Saint Jean Damascene* (Ettal 1959) p 26

[18] *De fide orth* III 2 col. 988A

[19] *Hom in transf* 4 PG 86 col 552C (vezi trad fr în K. Rozemond op cit p 97)

[20] *Adversus Nest.* PG 95 col 189C

[21] *De fide orth* IV 7 col 1113C.

[22] *Ibid* III 12 col 1029C

[23] *Ibid.* III 9 col. 1017AB

[24] Vezi supra.

[25] *De fide orth* III 7 col 1009AB

[26] *Ibid* III 11 col 1024A

[27] *Adv Nest* PG 95 col 200B

[28] Noi corectăm textul evident greșit dat de Migne adăugând negația *ouk*

[29] *De recta sent* PG col 1464BC.

[30] *De fide orth* II 12 col 924A.

[31] *Ibid.*, II 3 col 868B

[32] *De duabus vol* PG 95 col. 145A, ideea patristică a superiorității omului asupra îngerilor este în mod deosebit scoasă în

evidență de Kyprian Kern, *Antropologia sv Grigoria Palamy* (Paris 1950)

[33] *De duabus vol* col. 194B

[34] *Ibid* col 149BC

[35] *De fide orth* II col 924A

[36] *De duabus vol* col. 161B

[37] *De fide orth* II 12 col. 924A.

[38] Vezi de exemplu *De duabus vol* col. 180B

[39] *Ibid*

[40] *De fide orth* II 25 col 956-957

[41] *Ibid* 29 col. 977B vezi IV 14 col. 104C

[42] *Ibid.* III 1 col 981A

[43] *Ibid* II 30 col. 976B

[44] *Ibid* III, 1 col 984AC

[45] *Ibid.* III 6 col 1005B vezi Grigore din Nazianz *Ep. 101 ad Cledonium* PG 37 col 181C-184A

[46] *Ibid* III, 18 col 1072C

[47] *Ibid.* I 11 col 84B

[48] *Ibid* II 22 col. 948A

[49] *In dorm* I 3 PG 96 col 704C

[50] Vecernia sâmbetei Glasul I apostih.

[51] *De fide orth* III 20 col 1081AB

[52] *De haer* 84 col 156A.

[53] *De fide orth.* IV 1 col 1101A.

[54] *Ibid* IV 1 col 1101D

[55] *Ibid* III 15 col 1052B cf III 18 col 1076D

[56] *De duabus vol* PG 95 col 176CD

[57] *De fide orth* III 21 col. 1084B-1085A.

[58] *Ibid* III 22 col 1088A

[59] Cf supra.

[60] *Ibid* III 24 col. 1089CD

[61] *Ibid* III 15 col 1057BC

[62] *De recta sent.*, col 1461C Vezi *De fide orth* III 4 col 1000A, III 7 col. 1012C IV 18 col 1184CD

[63] *In transf* 2 PG 96 col 548C 549A.

[64] *Ibid* 12 col 564BC vezi K Rozemond op cit p 48

[45] Vezi de exemplu, *Triades pour la défense des saints hésychastes* I 3 38 ed J Meyendorff vol I in *Spicilegium Sacrum Lovaniense* 30 (Louvain 1959) pp 190-193, vezi și *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas* (Paris, 1959) pp 223-256 (trad engl Londra 1964 pp 157-184)

BIBLIOGRAFIE

Ediții ale tratatului „Despre cele două voințe ale lui Hristos"

Patrologia graeca, ed J -P Migne Paris

Clavis Patrum Graecorum, 8052 ed M Geerard and F Glorie, Turnhout, Brepols

Die Schriften des Johannes von Damaskos, ed Bonifatius Kotter OSB IV, 173-231 Berlin – New York Walter de Gruyter

Traduceri ale scrierilor Sfântului Ioan Damaschin

În limba engleză

ST JOHN DAMASCENE *On Holy Images, followed by Three Sermons on the Assumption*, transl by Mary H Allies London, Thomas Baker, 1898

ST JOHN OF DAMASCUS, *Exposition of the Orthodoxe Faith* transl S D F Salmond, New York, 1899

ST JOHN OF DAMASCUS, *The Fount of Knowledge* transl F Hathaway Chase, New York, 1958

ST JOHN OF DAMASCUS, *On the Divine Images*, transl by David Anderson Crestwood, NY, St Vladimir's Seminary Press 1980

În limba franceză:

S. JEAN DAMASCÈNE, *Homélies sur la Nativité et la Dormition*, ed. Pierre Voulet SJ, SC 80, 1961.

JEAN DAMASCÈNE, *La foi orthodoxe, suivie de Défense des icônes*, trad. E. Ponsoye, Paris, 1966.

JEAN DAMASCÈNE, *La Source de Connaissance*: introduction et traduction annotée de la *Dialectica* et de l'*Expositio de fide orthodoxa*, ed. Vassa Conticello, Paris, Les Belles Lettres (în curs de apariție).

În limba germană:

JOHANNES VON DAMASKOS, *Darlegung des orthodoxen Glaubens*, ed. D. Stiefenhofer, München, 1923.

JOHANNES VON DAMASKOS, *Philosophische Kapitel*, Bibliothek der Griechischen Literatur, 15, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1982.

În limba română

Sf. IOAN DAMASCHIN, *Trei tratate contra celor care atacă sfintele icoane*, trad. de pr. Dumitru Fecioru, București, 1935.

Sf. IOAN DAMASCHIN, *Despre cele două voințe ale lui Hristos*, trad. de pr. Olimp Căciulă, în *Hristologia Sf. Ioan Damaschin*, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1938.

Sf. IOAN DAMASCHIN, *Dogmatica*, trad. și introd. de pr. Dumitru Fecioru, București, 1943 (2), col. *Izvoarele Ortodoxiei* (reed. EIBMBOR).

Literatură secundară

BARNARD Leslie W., „Use of the *Bible* in the Byzantine Iconoclastic Controversy", în *Theologische Zeitschrift* 31, Mr-Ap 1975, pp. 78-83.

BLIZ Jakob, *Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskos*, *Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, 9, Paderborn, Ferdinand Schoningh, 1909.

CHEVALIER C., SJ, *La mariologie de saint Jean Damascène*, Orientalia Christiana Analecta, 109, Roma, Pontificale Institutum Orientalium Studiorum, 1936.

CONTICELLO Vassa, *La Source de Connaissance de Jean Damascène (ca 650 – ca 750)*. Traduction commentée des livres I (*Dialectica*) et III (*Expositio de fide orthodoxa*), Université de Paris IV, 1996.

IDEM, „Jean Damascène", în R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques* III, Paris, 2000, pp. 1001-1027.

IDEM, „Les sommes dogmatiques dans l'orthodoxie grecque", în *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études* 107 (2000), pp. 339-345.

IDEM, „Le plan de l'*Expositio de fide orthodoxa* de Jean Damascène: deux sources nouvelles", *Actes du XXe Congrès international des études byzantines*, Paris, 2001.

IDEM, „Recherches sur la dogmatique orthodoxe: le principe *philosophia ancilla theologiae* et le plan de la *Source de Connaissance* de Jean Damascène", în *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études - Sciences Religieuses* 100 (2001-2002), pp. 367-370.

IDEM, „La Quarantaine hiérosolymitaine dans le *De sacris jejuniis* de Jean Damascène", în P Van Deun (dir.) *Mélanges Jacques Noret* (*Orientalia lovaniensia analecta*), Leuven 2004 (în curs de apariție)

IDEM „Un florilège sur le Grand Carême attribué à Jean Damascène", în *Analecta sergiana* 2 (2004)

ERMONI V., *Saint Jean Damascène*, Paris, 1904

FECIORU Dumitru *Viața Sfântului Ioan Damaschin Studiu de istorie literară creștină*, București, 1935

FORTINO Eleuterio F „Sanctification and deification" în *Diakonia* 17, 3, 1982 pp 192-200

GRÉGOIRE José, „La relation éternelle de l'Esprit au Fils d'après les écrits de Jean de Damas" în *Revue d'histoire ecclésiastique* 64 1969 pp 713-755

HEMMERDINGER B „La Vie arabe de saint Jean Damascène et BHG 884", în *Orientalia Christiana Periodica*, 28 1962

HOECK Johannes M „Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung", în *Orientalia Christiana Periodica*, 17, 1951, pp 5-60

HOGAN Joseph, „Our bodily union with Christ", în *Diakonia* 16, 1, 1981 pp 10-15

ICĂ pr Ioan I, „*Dialectica* Sf Ioan Damaschinul – prolegomenă logico-filosofică a *Dogmaticii*", în *Studia Universitatis Babeș Bolyai Teologie ortodoxă*, 40/1-2, 1995, pp 85-140

IORDACHESCU Cicerone, *Sf Ioan Damaschin Studiu patristic* Iași 1912

JUGIE M., „La Vie de saint Jean Damascène", în *Échos d'Orient* 23, 1924, pp 137-161

IDEM, „S Jean Damascène", în *Dictionnaire de théologie catholique*, t VIII 1924, col. 693-751

KALLIS A., „Handapparat zum Johannes Damaskenos Studium", în *Ostkirchliche Studien*, t. 16, 1967 pp 200-213

KHOURY Paul „Jean Damscène et l'Islam", în *Proche-Orient chrétien* 7 1957 pp 44-63 8, 1958, pp 313-339

KOTTER Bonifaz *Die Überlieferung der „Pege Gnoseos" des hl Johannes von Damaskos* Studia Patristica et Byzantina 5 Ettal, Buch-Kunstverlag, 1959

IDEM, „Johannes von Damaskos" în Gerhard Muller (ed) *Theologische Realenzyklopädie* XVII Berlin and New York, Walter de Gruyter, 1988 pp 127-132

LANGEN J., *Johannes von Damaskus Eine Patristische monographie*, Gotha, Friedrich Andreas Perthes 1879

LECLERCQ H „Saint Jean Damascène", în *DACL* VII, 1926, col 2186-2190

LOUTH Andrew, *St John Damascene Tradition and Originality in Byzantine Theology* Oxford Oxford University Press, 2002

McGIFFERT Arthur C *A History of Christian Thought. I, Early and Eastern from Jesus to John of Damascus* New York, Charles Scribner's Sons 1932

MERRIL J M „Of the tractate of John of Damascus on Islam", în *MW* XLI 1951, pp 88-97

MENGES H., *Die Bilderlehre des hl Johannes von Damaskus*, Munster Aschendorffische Verlagsbuchhandlung, 1938

MEYENDORFF J., *Hristos în gândirea creştină răsăriteană*, trad. de pr. prof. Nicolai Buga, Bucureşti EIBMBOR, 1997

NASRALLAH Joseph, *Saint Jean de Damas son époque – sa vie – son oeuvre*, Les Souvenirs Chrétiens de Damas 2, Harissa, Imprimerie Saint Paul 1950

IDEM, „Damas et le Damascène leurs églises à l'epoque byzantine", în *Proche Orient chrétien* 35 1-2, 1985 pp. 37-58

ODORICO Paolo, „La cultura della Συλλογη 1 Il cosiddetto enciclopedismo bizantino II Le tavole del sapere di Giovanni Damasceno", în *Byzantinische Zeitschrift* 83, 1990 pp. 1-21

PAYTON James R. jr. „John of Damascus on Human Cognition An Element in his Apologetic for Icons", în *Church History* 65, 1996, pp. 173-183

RICHTER Gerhard *Die Dialektik des Johannes von Damaskos Eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung*, Studia Patristica et Byzantina 10 Ettal Buch-Kunstverlag, 1964

ROZEMOND Keetje *La Christologie de saint Jean Damascène* Studia Patristica et Byzantina 8 Ettal Buch-Kunstverlag, 1959

SAHAS Daniel J., *John of Damascus on Islam the „Heresy of the Ishmaelites"* Leiden E. J. Brill 1972

IDEM, „John of Damascus on Islam revisited" în *Abr-Nahrain* 23 1984-1985 pp. 104-118

SCHONBORN Christoph von „La sainteté de l'icône selon Jean Damascène", în *Studia Patristica* 17/1, 1982 pp. 188-193

SCHULTZE Bernard, „Zur Gotteserkenntnis in der griechischen Patristik" în *Gregorianum* 63, 3, 1982 pp. 525-558

STUDER Basilius *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskos*, Studia Patristica et Byzantina 2, Ettal Buch-Kunstverlag, 1956

IDEM „Saint Jean Damascène" în *Dictionnaire de Spiritualité* VIII 1974 col. 454-466

SWEENEY L. „John Damascene and Divine Infinity" în *The New Scholasticism* 35, 1961, pp. 76-106

IDEM, „John Damascene's *Infinite Sea of Essence*", în TU 81, 1962 pp. 248-263

VOUTILAINEN Martti „Rôle et limites d'une conception juridique du salut chez Jean Damascène" în *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 62 1978, pp. 189-209

WEAWER David „Exegesis of *Romans* 5 12 among the Greek Fathers and its Implications for the Doctrine of Original Sin 5th-12th centuries", în *St Vladimir's Theological Quarterly* 29 3 1985, pp. 231-257

WILSON-KASTNER Patricia „A note on the Iconoclastic Controversy Greek and Latin Disagreements about matter and deification" în *Andrews University Seminary Studies* 18 1980 pp. 139 148

INDICE BIBLIC

Geneza
1 11 45

Psalm
8 7 47
15 3 52
15 4 63
15 10 57
15 11 47
48 21 34
90 11 46
118, 105 34

Isaia
7, 16 46
53 29 43

Înțelepciunea lui Solomon
13 5 16

Pilde
8 30 16

Matei
3, 19 45
4, 3 57
14 12 57
21, 7 59 56
26 34 57
26 38 59
26 39 59 62

26 67 56
27, 27 59
27, 57 56

Marcu
7 24 49 62
15, 34 47

Luca
1 52 57
2 21 56
2 52 59
2 77 57
7 54 65
19. 41 57
22, 15 57
22 43 46
24 42 56

Ioan
1 12 67
4 6 56
6, 38 63
7, 37 56
10 15 56
10, 18 56
11, 43 57
12 3 57
12, 27 59
13 2 56
13, 23 56
13 24 57
16 15 26
16 28 26

17, 10 26
19 28 57
19 34 56
20 21 56
20, 24 29 56

Romani
1 20 16
3 23 62
8, 32 47

I Corinteni
2, 16 60

Galateni
4, 4 45

Filipeni
2, 7 43
2, 8 45 47

Evrei
6 20 67
12 2 47

INDICE REAL ȘI ONOMASTIC

A
Abel 50
accident 15 17 20 48 69 (n 2) 72 (n 6) 90
Adam 22 46 50 61 67, 98 99 101-105
animal 16 17 19 28 32 34 37 39 40 41 44 51 54, 58 59 62
Atanasie al Alexandriei 44, 68 (n 1), 78 (n 38) 90

B
bine 33, 34 41 46 51 79 (n 42) 99 100 107

C
calitate 29 30 51 74 (n 18) 82 (n. 55)
chipul (lui Dumnezeu) 29, 49 50 60 75 (n 20) 79 (n 44) 94 99 103
Clement al Alexandriei 44 78 (n 37)
Creator 15 16 20 26 28 30-33 51 94 104

D
diavol 32 41 51 101
Dionisie (pseudo) Areopagitul 66 75 (n 20) 82 (n 55) 85 89
dorință 20 28-34, 40, 41, 43, 44 49 57 60 62, 66 78 (n 32)
Duhul (Sfânt) 24 40 43, 48 56 58 64 96 103 108 113

F
Fecioara Maria 22 77 (29) 111
ființă (termen pentru *ousia* sau *to einai*) 20, 22, 23 26 32, 33, 38 44 52 53, 57 59 70 (n 3) 71 (nn 5 6), 91 93 100

fire 71 (n 5) 73 (nn. 15, 16), 79 (n 42, 83 (n 55) 90-93 95 101, 103-106 109

G

gen 16, 70 (nn 2 5) 79 (n 43)

Grigore din Nazianz (Teologul) 43 45 49 70 (n 4) 72 (nn 7 12, 13 15) 78 (nn. 33 35) 80 (n 45), 103 115 (n 45)

Grigore de Nyssa. 55, 73 (nn 15, 16) 76 (nn 25, 26) 80 (nn 45 46) 81 (n 51)

I

iconomie 95 106

Ioan Gură de Aur (Hrisostom) 48

imaginaţie. 28 29, 32

intelect 28 32 49 50 53 94 103

Irineu al Lyonului 44

Î

înger 16 29 38 39 40, 46, 50 54 67 71 (n 5), 74 (nn 16 19) 75 (n 20) 99 105 114 (n 32)

L

Legea lui Dumnezeu 33 34 41 48, 67

libertate liber arbitru 28 29 31 32, 33 41, 43 44 45 46, 49 50 60 62 64 67 80 (n. 44) 99, 100 101 106 107 113

lucrare; umană, divina 17 19 26 27 30 31 32, 36 44 53 54 55 58 59 64 65 66 70 (n 5), 76 (n. 22) 82 (n 55) 84 85 87, 108, 112, 113

M

Maxim Mărturisitorul 70 (nn 3 5) 73 (n 15), 74 (n 16) 78 (nn 31 32 34) 79 (n 42) 81 (nn 49 52, 53) 82 (n 55) 85 87 89 100, 107

memorie 28 30 32

microcosmos 28 73 (n 15) 74 (n 18) 99

N

Nestorie 35, 77 (n 29)

P

poftă 28-31 33 34 62

proprietate naturală şi ipostatică 15-21 25-27 30 33, 42 43 48 51 53 58 60 63, 69 (n 1), 70 (n 3) 76 (n 28) 85, 108

S

sensibilitate 18 28 30 31, 44 53

Sofronie al Ierusalimului 80 (n 49) 85 86

specie 15-20, 38 47 68 70 (n 5) 90 91 96-97 102

suflet uman 28 30, 32 33 36 37, 50 53, 58 90 92, 99 101 104 105, sufletul lui Hristos. 47 50, 56 57, 59 61 66 83 (n 57), 94 109

T

Treime 24 39 40 48 54 68 (n 1) 81 (n 49) 89 95

trup 24 25 27 29 30 32 47 50 56 59 60 67, 74 (nn 16 17), 77 (n 29) 84 (n n 57) 90-113

V

Vasile cel Mare 56 59 69 (n 1) 71 (n 6) 79 (n 42)

voinţă gnomică 35 36 39 40, 41 62, 78 (n 32), 81 (n 52) 100 101 107

În colecţia Biblioteca Patristică
au apărut

Fericitul Augustin, *Despre natura binelui*
Contra maniheilor

Fericitul Ieronim, *Comentariu la Cartea Profetului Iona*

Sfântul Grigore de Nyssa, *Viaţa Sfintei Macrina*

vor apărea:

Origen, *Omilii la Geneză*

Teodor de Mopsuestia, *Omilii catehetice*

Sfântul Ambrozie, *Despre grădina Raiului*

Sfântul Grigore de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*

Sfânta Egeria, *Călătorie la Ierusalim. Jurnal*

Sfântul Roman Melodul, *Imne*

Tertulian, *Despre Trupul lui Hristos*

Sfântul Grigore de Nyssa, *Omilii la Ecclesiast*

Tehnoredactor Jora Grecea

Imprimat la Gutenberg
Tel.: 031 345 09 26; 345 09 27

160 000 lei



Colecție binecuvântată
de IPS NICOLAE CORNEANU, MITROPOLITUL BANATULUI

Imnograf neîntrecut, autor de sinteze dogmatice, Sfântul Ioan Damaschin este cunoscut mai ales prin tratatele scrise în apărarea cinstirii icoanelor, chipul său fiind adeseori întâlnit în frescele din bisericile ortodoxe. Despre cele două voințe ale lui Hristos este cea mai răspândită lucrare hristologică a sa, în care formulează învățătura de credință ortodoxă împotriva ereziilor monoenergismului și monotelismului, întemeindu-se mai ales pe scrierile Părinților Capadocieni și pe cele ale Sfântului Maxim Mărturisitorul. Precizia, claritatea, cunoașterea profundă a izvoarelor patristice, argumentația viguroasă, deopotrivă teologică și filosofică, fac din acest mic tratat o bijuterie a literaturii creștine din toate timpurile.

Traducere din limba greacă de pr. Olimp N. Căciulă
Ediție îngrijită de Bogdan Tătaru-Cazaban